HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

TOMO TERCERO

HISTORIA

DE LA

FILOSOFÍA

POR EL

P. ZEFERINO GONZÁLEZ

DE LA ORDEN DE SANTO DOMINGO

CARDENAL ARZOBISPO DE TOLEDO

SEGUNDA EDICIÓN.



TOMO TERCERO

MADRID

AGUSTÍN JUBERA

10, *calle de Campomanes*, 10

1886

Madrid: 1886.—Imp. de A. Pérez Dubrull: Flor Baja, 22.

CRISIS ESCOLASTICO-MODERNA

Transición de la Filosofía escolástica á la Filosofía moderna

§ 1.º

EL RENACIMIENTO.

Con la decadencia de la Filosofía escolástica, iniciada, promovida y desarrollada por las diferentes causas que dejamos apuntadas, durante los siglos XIV y XV, coinciden y vense germinar ya desde el primer tercio del último los primeros síntomas del Renacimiento, el cual á su vez puede ser considerado como el punto de partida y como la forma general del movimiento filosófico que representa la transición de la Filosofía escolástica á la Filosofía moderna. Pero no se olvide que este movimiento filosófico, que abraza gran parte del siglo XV y todo el siglo XVI, no debe exclusivamente su existencia y su naturaleza al solo Renacimiento. Aunque iniciado por éste é informado generalmente de su espíritu *renaciente* ó neopagano, debió en gran parte su desarrollo, sus manifestaciones y sus caracteres á otros grandes sucesos contemporáneos, cuales

fueron, entre otros, la invención de la imprenta, el descubrimiento del Nuevo-Mundo, los viajes á la India, las luchas doctrinales provocadas por el protestantismo, las invasiones crecientes de los legistas y del poder civil contra la Iglesia, la formación y preponderancia de la clase media, las tendencias secularizadoras y absolutistas de los gobiernos, y hasta las guerras político-religiosas de la época.

La fermentación producida en los espíritus por todas estas causas, unida á la fascinación causada en los mismos por el Renacimiento, ó digamos por la súbita aparición de las artes, de las letras y de la Filosofía greco-romanas, produjo ese movimiento filosófico, confuso, desordenado y complejo, que llena los siglos XV y XVI, y que representa la transición de la Filosofía escolástica á la moderna, ó, si se quiere, el predominio y victoria de ésta sobre aquélla. El espíritu humano, atraído por la belleza plástica de la forma griega, desdeñó la belleza ideal y moral de las artes cristianas; lisonjeado en su orgullo y en su afán de independencia por los predicadores del libre examen, fascinado y lleno de entusiasmo en presencia de los nombres, de los escritos y de los sistemas de los antiguos filósofos de la Grecia, marchó desatentado y como ebrio en todas direcciones, abandonando el terreno firme de la subordinación de la idea filosófico-racional á la idea cristiana, echando en olvido y hasta menospreciando aquella sobriedad científica de que tan brillantes ejemplos diera la Filosofía escolástica en sus grandes y nobles representantes. Y la Filosofía del Renacimiento ó de esta época de transición, salvas algunas excepciones, se levantó airada contra la Filosofía

escolástica, en vez de levantarla de su decadencia, en vez de corregir sus abusos y defectos, en vez de restituirla al buen camino de que se había separado, en vez de perfeccionarla y desarrollarla en sus ideas y soluciones, y, sobre todo, en vez de completarla y agrandar sus horizontes y sus aplicaciones por medio del cultivo de las ciencias físicas, exactas y naturales. Si el espíritu humano, en vez de seguir en el orden filosófico la tendencia neopagana y racionalista del Renacimiento, hubiera restaurado la Filosofía escolástica, completándola y perfeccionándola, y en el orden religioso, en vez de recibir la influencia protestante con sus naturales frutos, el racionalismo y naturalismo, hubiera seguido desenvolviéndose y progresando bajo la influencia del Catolicismo, ¿cuál sería hoy el estado de la Europa? ¿Se hallaría, como se halla, agitada y conmovida por tan funestos presentimientos acerca de su porvenir? ¿Estaría tan amenazada y corroída por esas doctrinas y costumbres de sensualismo universal y por las corrientes ateo-socialistas? Problema es este que bien merece fijar la atención de los hombres que piensan, al menos de aquellos para quienes la Filosofía de la historia entraña algo más que la concepción determinista, y para quienes la historia de la humanidad es algo más que una rama de la física.

§ 2.°

CARACTERES GENERALES DE LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DE TRANSICIÓN.

«Entre la Filosofía escolástica, escribe V. Cousin, y la Filosofía moderna, está la que con justicia podría

apellidarse Filosofía del Renacimiento, porque si esta Filosofía es algo, es ante todo una imitación de la antigüedad. Su carácter es casi enteramente negativo: rechaza la escolástica, aspira á algo nuevo, y forma lo nuevo con la antigüedad. En Florencia se traduce á Platón y los alejandrinos, fúndase una Academia llena de entusiasmo, desprovista de crítica, en la cual se amalgaman, como en otro tiempo en Alejandría, Zoroastro, Orfeo, Platón, Plotino y Proclo, el idealismo y el misticismo, un poco de verdad y mucha locura. Aquí adoptan la Filosofía de Epicuro, ó sea el sensualismo y el materialismo; allí se abrazan con el estoicismo; en otra parte se entregan al pirronismo. Si casi por todas partes es combatido Aristóteles, es el Aristóteles de la Edad Media, es el Aristóteles de Alberto Magno y de Santo Tomás, el Aristóteles que, bien ó mal comprendido, había servido de fundamento y de regla á la enseñanza cristiana; pero se estudia á la vez y se invoca el verdadero Aristóteles, y en Bolonia y en Roma, por ejemplo, se sirven de él para atacar al Cristianismo. En realidad, esta pequeña época no cuenta hombre alguno de genio que pueda ponerse en parangón con los grandes filósofos de la antigüedad, de la Edad Media y de los tiempos modernos: no produjo monumento alguno duradero, y si se la juzga por sus obras, hay motivos para ser severo con ella.»

Sin ser completo en todas sus apreciaciones, este pasaje de Cousin expresa con bastante exactitud los caracteres generales de lo que el escritor francés llama Filosofía del Renacimiento, lo mismo que nosotros apellidamos Filosofía de transición escolástico-moderna. El carácter más general de ésta es la imitación ar-

tificial y exagerada de la antigüedad, y, como consecuencia y aplicación de ésta, el culto de la forma con preferencia y hasta con perjuicio del fondo; la lucha contra la escolástica, y con bastante frecuencia, y como medio y resultado de esta lucha, la oposición y negación de las ideas cristianas, que entonces, como hoy, como siempre, tuvieron y tienen el privilegio de concitar las iras, los ataques apasionados del indiferentismo religioso, del racionalismo, de la incredulidad.

Todos estos caracteres, junto con los opuestos y variados elementos filosóficos de la antigüedad pagana, se encuentran amalgamados y como *sincretizados* en los principales representantes de esta Filosofía de transición, pero en proporciones muy diferentes, resultando de aquí escuelas y direcciones de tan diversa índole y de tan varios matices, que es empresa harto difícil establecer orden y método en su historia. Porque ello es cierto, que es cosa nada fácil clasificar con precisión y exactitud las escuelas y sistemas que llenan este período histórico, en medio de la confusión producida por el choque entre el principio escolástico-cristiano y el principio neopagano, entre la idea genuínamente católica de la Edad Media, y la imitación entusiasta, exclusivista y avasalladora de la antigüedad greco-romana y de los filósofos gentiles.

Procuraremos, no obstante, acercarnos á una clasificación exacta y completa en lo posible, y al efecto dividiremos el contenido filosófico de esta época en las siguientes escuelas ó direcciones: escuela platónica, ó, si se quiere, neoplatónica; escuela aristotélica; escuela antiaristotélica; escuela físico-naturalista; escuela teosófico-naturalista; escuela independiente;

escuela filosófico-política. Despuésde esto, hablaremos del movimiento filosófico en el seno del protestantismo, de la Filosofía tradicional ó escolástico-cristiana, y, por último, de la escuela escéptica.

§ 3.°

ESCUELA PLATÓNICA.

Esta escuela *renaciente*, que pudiera ser denominada escuela platónico-itálica, en atención á que casi todos sus representantes florecieron en Italia, debió su primer impulso al griego Jorge Gemisto, que se dió á sí mismo el nombre de *Plethon*, ó que le dieron sus admiradores *(quasi alius Plato, novus Plato)* y discípulos. Habiendo venido á Italia para asistir al Concilio de Florencia en 1438, comenzó á exponer y preconizar en aquella ciudad la Filosofía de Platón, produciendo grande entusiasmo por las doctrinas de este filósofo en casi toda la Italia.

En realidad, lo que Jorge Gemisto enseñaba no era la doctrina propia ó pura de Platón, sino amalgamada con las teorías de los alejandrinos, ó sea según las interpretaciones y sentido del antiguo neoplatonismo. Como todos los partidarios de esta escuela en este período del Renacimiento, Gemisto ataca con encarnizamiento á Aristóteles, especialmente en las teorías que se refieren á la teología y la moral. Los argumentos del fundador del Liceo contra las ideas de Platón, y la doctrina del mismo acerca de las substancias primeras y segundas, son también objeto de vivos ataques y de

apasionadas refutaciones por parte del filósofo renaciente. Á juzgar por algunos pasajes é indicaciones de sus obras, y con especialidad de la que con el título de *Tratado de las Leyes* se publicó en 1858, en concepto de obra inédita, el filósofo bizantino llevaba su entusiasmo hasta el punto de reemplazar la religión cristiana por el misticismo alejandrino ó neoplatónico, si en su mano estuviera. Plethon inspiró también al duque de Toscana, Cosme de Médicis, extremado amor á la Filosofía de Platón, hasta el punto que, según el testimonio del mismo Marsilio Ficino, la idea ó proyecto de fundar la *Academia Platónica* florentina, que tan famosa llegó á ser en Italia, surgió en la mente del citado Cosme de Médicis al oir á Plethon (1) ensalzar las excelencias y profundidad de la Filosofía del fundador de la Academia.

La campaña emprendida por Gemisto contra Aristóteles y en favor de Platón, fué continuada, aunque con más moderación y con más puro sentido cristiano, por el famoso *Besarión*, el cual nació en Trebisonda, año de 1388, asistió al Concilio de Florencia como Arzobispo de Nicea, fué después Patriarca de Constantinopla y hecho más adelante Cardenal de la Iglesia romana, cuyos principios y cuya doctrina enseñó y

(1) «Magnus Cosmus, escribe Ficino en su prólogo á la traducción de las *Enneadas* de Plotino, senatus consulto patriae pater, quo tempore concilium inter Graecos atque Latinos sub Eugenio Pontifice Florentiae tractabatur, philosophum graecum nomine Gemistum, cognomine Plethonem, quasi Platonem alterum, de mysteriis platonicis disputantem frequenter audivit. E cujus ore fervente sic afflatus est, protinus ut inde academiam quamdam alta mente conceperit, hanc opportuno primo tempore pariturus.»

practicó constantemente después del Concilio: falleció en Noviembre de 1472.

En su obra principal, ó al menos más conocida, *Adversus calumniatorem Platonis*, escrita contra la *Comparatio Aristotelis et Platonis* del aristotélico Jorge de Trebisonda, Besarión ensalza y coloca á Platón sobre Aristóteles, pero procurando al mismo tiempo hacer justicia al último y evitando las exageraciones y exclusivismos de Plethon. El Cardenal griego prestó además servicios importantes á las letras y la Filosofía, traduciendo los *Memorabilia* de Jenefonte, y principalmente con sus versiones, algo defectuosas por demasiado literales, de la metafísica de Aristóteles y de los fragmentos metafísicos de Teofrasto.

§ 4.°

MARSILIO FICINO.

El discípulo más notable de Gemisto Plethon, y á la vez el representante principal del platonismo italiano del Renacimiento, fué *Marsilio Ficino*, que nació en Florencia por los años de 1433, y murió en 1499. Médico afamado y literato eminente, fué puesto por Cosme de Médicis al frente de la Academia platónica que fundó en Florencia hacia el año de 1460. Llevado de sus aficiones platónicas con tendencias alejandrinas, puede decirse que dedicó gran parte de su vida á popularizar entre los hombres de letras la doctrina y las obras no sólo de Platón, sino de Plotino, Jámblico, Porfirio y algunos otros neoplatónicos. El médico flo-

rentino completó y afirmó estos trabajos de propaganda, por medio de un tratado notable que lleva por título: *Theologia platonica de immortalitate animorum.*

El platonismo de Marsilio Ficino no es exclusivista, ni tampoco anticristiano, como el de algunos de sus contemporáneos. El filósofo de Florencia admitía y combinaba con el elemento platónico, no sólo bastantes elementos alejandrinos, sino algunas ideas y concepciones aristotélicas, rebatiendo á la vez y rechazando las interpretaciones averroísticas de algunos acerca de la naturaleza del entendimiento humano según Aristóteles.

Lejos de seguir la tendencia anticristiana de su maestro Plethon y de algunos otros, Ficino encamina sus esfuerzos á demostrar y poner de manifiesto la conformidad y armonía de la Filosofía platónica con la doctrina cristiana.

Su *Theologia platonica de immortalitate animorum*, no es un simple tratado de psicología, como pudiera hacer sospechar su título, sino que es también un tratado más ó menos completo de teodicea cristiana, en que se discuten muchos problemas teológicos y metafísicos. En armonía con su espíritu amplio y conciliador, Ficino propende á la doctrina de Aristóteles sobre algunos puntos importantes, y, á pesar de sus aficiones platónicas, enseña con Aristóteles que el alma racional es forma substancial del hombre: *Mens igitur forma illa est, per quam quisque nostrum in humana specie collocatur.*

Entre las muchas razones que aduce para demostrar la inmortalidad del alma, hay algunas excelentes, y otras que presentan cierto aspecto de originalidad.

Sin embargo de lo dicho, descúbrese con bastante frecuencia en sus obras al discípulo de Platón y de los neoplatónicos alejandrinos, con los cuales enseña, entre otras cosas, no ya sólo que las esferas celestes están animadas, sino que la tierra, el agua, el aire y el fuego tienen cada cual su alma propia: *Globo terreno una anima sufficit.... Animam suam habeat aër, suam ignis, eadem ratione qua terra suam, et aqua. Similiter octo coelorum globi animas octo.*

El filósofo florentino atribuye al alma de la tierra el origen de los animales que se decían producidos *ex putrescente materia* (1), negando, por consiguiente, lo que hoy se llama generación espontánea.

Marsilio Ficino y el cardenal Besarión pueden y deben ser considerados como los representantes más genuínos y racionales de la escuela platónica del Renacimiento. Al mismo tiempo que vulgarizaban las obras del filósofo ateniense, y llamaban la atención sobre la excelencia de su Filosofía, hacíanlo con la mesura propia de los hombres superiores, sin desconocer ni negar en absoluto la importancia filosófica de Aristóteles y de los escolásticos, y, sobre todo, demostrando con su pluma y con su ejemplo que la restauración de la Filosofía, de las ciencias y de las artes antiguas, como elemento parcial del progreso, podía y debía llevarse á cabo sin renegar de la Iglesia católica, ni atacar sus instituciones.

---

(1) «Quapropter herbae animantesque, quae sola putrefactione nasci videntur in terra, non minus a propriis causis oriri debent quam quae propagatione nascuntur. Sed ubinam sunt hae propriae causae? Procul dubio in terrena vita, sunt terrenarum vitarum causae propriae.... Erunt igitur illae causae in anima terrae.» *Theol. plat., de immort. anim.*, lib. IV, cap. I.

§ 5.°

CONTINUACIÓN DE LA ESCUELA PLATÓNICA.

El famoso *Juan Pico de la Mirándula*, que nació en 1463 y falleció en 1494, cuando contaba poco más de treinta años, fué discípulo de Marsilio Ficino, cuya dirección neoplatónica siguió, pero mezclada y modificada con ideas místicas y cabalísticas. Fué hombre de vastos y universales conocimientos, muy superiores á sus pocos años; cultivó especialmente la Filosofía, la Teología, el hebreo y algunos otros dialectos semíticos, el griego, la astronomía, ó, mejor dicho, la astrología, y en 1486 se presentó en Roma, invitando á todos los sabios de Europa, cuyos gastos de viaje se ofrecía á satisfacer, para que acudieran á discutir novecientas conclusiones que publicó y se comprometía á defender, tomadas de toda clase de ciencias y materias. La discusión no se llevó á cabo, porque se suscitaron dudas y dificultades acerca de la ortodoxia (1) de algunas de aquellas proposiciones. En los últimos años de su vida, Pico se entregó al estudio casi exclusivo de las Sagradas Letras, distribuyó á los pobres gran parte de su rico patrimonio, muriendo en la práctica de las virtudes cristianas.

Aunque los historiadores de la Filosofía suelen colocar á Pico de la Mirándula entre los representantes

(1) Mirándula escribió una apología de las tesis tachadas ó acusadas de heterodoxia, y en 1493 Alejandro VI publicó un rescripto ó breve favorable á la ortodoxia, al menos personal, del autor de las tesis citadas.

de la escuela platónico-itálica, la verdad es que este filósofo, ó, digamos mejor, este escritor filosófico tiene más de ecléctico y cabalista que de platónico. Cierto es que manifiesta alguna predilección y atribuye cierta superioridad á la doctrina de Platón y de sus discípulos *(quorum doctrina.... inter omnes philosophias, habita est sanctissima)*, gloriándose de haberla popularizado por primera vez en Italia *(et a me nunc primum, quod sciam...., est in publicum allata)* en algunas de sus partes; pero no es menos cierto que también se gloría de conocer, comparar y discutir las opiniones de las diferentes escuelas *(non unius modo, sed omnigenae doctrinae placita in medium afferre volui)*, para llegar á la verdad por medio de la comparación y discusión de los sistemas y escuelas de Filosofía: *ut hac complurium sectarum collatione ac multifariae discussione philosophiae, ille veritatis fulgor.... illucesceret.*

En armonía con esta tendencia ecléctica, Pico se propuso conciliar los textos y sentencias que aparecen discordes en los principales filósofos, buscando concordia entre Platón y Aristóteles *(Platoni Aristotelisque concordiam)*, entre Scoto y Santo Tomás, y hasta entre Averroes y Avicena: *in quibus Scoti et Thomae, plures in quibus Averroes et Avicennae sententiae, quae discordes existimantur, concordes esse nos asseveramus* (1).

(1) Á pesar de estas ideas sincréticas, y en medio de sus tendencias conciliadoras, el discípulo de Ficino conserva y descubre sus preferencias platónicas, según se desprende, entre otros, del siguiente curioso pasaje, en el cual Pico expone concisamente su juicio acerca de los principales filósofos, así gentiles como cristianos. Después de hablar con encomio de Trimegisto, Pitágoras, Platón y Aristóteles, añade: «Atque ut a nostris, ad quos prostremo philosophia pervenit, nunc

Como la mayor parte de los platónicos, Pico admite y supone que los cielos son cuerpos animados (1); pero lo que principalmente caracteriza y desvirtúa la doctrina del discípulo de Ficino, es la importancia y el valor científico que concede á la astrología, la magia, y, sobre todo, á la cábala (2).

---

exordiar: est in Joanne Scoto, vegetum quiddam atque discussum: in Thoma, solidum et aequabile: in Egidio, tersum et exactum: in Francisco, acre et acutum: in Alberto, priscum, amplum et grande: in Henrico, ut mihi visum est, semper sublime et venerandum. Est apud Arabes, in Averroe firmum et inconcussum: in Avempace et Alpharabio, grave et meditatum: in Avincenna, divinum atque platonicum. Et apud Graecos, in universum quidem, nitida, in primis et casta philosophia. Apud Themistium, elegans et compendiaria. Apud Alexandrum, constans et docta. Apud Theophrastum, graviter elaborata. Apud Ammonium, enodis et gratiosa. Et si ad platonicos te converteris, ut paucos percenseam: in Porphyrio, rerum copia, et multijuga religione delectaberis: in Jamblico, secretiorem philosophiam et barbarorum mysteria veneraberis: in Plotino, primum quidquam non est quod admireris, qui se undique praebet admirandum, quem de divinis divine, de humanis longe supra hominem docta sermonis obliquitate loquentem, sudantes platonici vix intelligunt.» *Op. Omnia.*, t. I, pág. 325.

Aun cuando se prescindiera de las palabras referentes á Plotino y demás neoplatónicos alejandrinos, las preferencias platónicas de Pico se revelan suficientemente en los calificativos y epitetos con que distingue á Enrique de Gante y Alberto Magno, que son los que más se acercan á Platón entre los escolásticos que cita.

(1) «Qui negat coelum esse animatum, ita ut motor ejus non sit forma ejus, non solum Aristoteli repugnat, sed totius philosophiae fundamenta destruit.»

(2) He aquí algunas proposiciones relacionadas con este punto, y que forman parte de las novecientas conclusiones á que antes hemos aludido: *Nulla est scientia quae nos magis certificat de divinitate Christi, quam Magia et Cabala.—Quaelibet vox virtutem habet in Magia, in quantum Dei voce formatur. — Sicut hymni David operi Cabalae mirabiliter deserviunt, ita hymni Orphei operi vere licitae et naturalis Magiae.—Nihil habebit firmum in opere qui Vestam non*

Francisco Pico de la Mirándula, sobrino del anterior, cuya biografía escribió, fué también hombre de letras, y siguió la dirección y tendencias de su tío, especialmente en la parte místico-cabalística.

Análoga dirección siguieron dos escritores alemanes, que tuvieron más de literatos que de filósofos en el sentido propio de la palabra. El primero, llamado *Juan Reuchlin*, que nació en 1455 y falleció en 1522, se distingue por las doctrinas, ó, mejor dicho, tendencias neoplatónico-cabalistas que ofrecen sus dos obras principales, que son *De arte cabbalistica* la una, y *De verbo mirifico* la otra. Esta última está escrita en forma de conferencia entre un gentil, un judío y un cristiano. Sus ataques contra las Órdenes religiosas y contra Roma, junto con los de su contemporáneo Ulrico de Hutten, prepararon el advenimiento del protestantismo.

El segundo representante de la dirección indicada fué *Enrique Cornelio Agrippa*, que nació en Colonia en 1486, y murió en Grenoble año de 1535. Los escritos de Agrippa, además de sus tendencias pitagórico-pla-

---

atraxerit.—Qui conjunxerit Astrologiam Cabalae, videbit quod sabbatinare et quiescere, convenientius fit post Christum die dominico quam die sabbati.—Per mysterium duarum litterarum Vau et Jod, scitur quomodo ipse Messias ut Deus, fuit principium suipsius ut homo.—Ego animam nostram sic decem Sephirot adapto, ut per unitatem sit cum prima, per intellectum cum secunda, per rationem cum tertia, etc.—*Qui sciverit quid sit denarius in Arithmetica formali, et cognoverit naturam primi numeri sphaerici, sciet illud quod ego adhuc apud aliquem Cabalistam non legi, et est quod sit fundamentum secreti magni Jobelei in Cabala.* Estas y otras proposiciones no menos extravagantes, junto con algunas más peligrosas, teológicamente consideradas, prueban que no anduvieron descaminados los que las impugnaron y se opusieron á su defensa pública.

tónicas, conceden mucha importancia á la magia, que divide en natural, celeste y religiosa. Sus obras más importantes como escritor filosófico, son la que trata *De occulta philosophia*, y la que lleva por título: *De incertitudine et vanitate scientiarum*, en las cuales, y principalmente en la última, abundan las ideas escépticas y se descubren también reminiscencias lulianas.

Agrippa fué como el precursor de los Paracelsos, Cardanos y otros médicos aventureros, que llamaron la atención de las gentes con sus teorías y prácticas cabalísticas y con sus excursiones desordenadas por el campo de la Filosofía y de las ciencias.

Reuchlin, humanista acaso el más notable del siglo XV, representa la reacción exagerada de las letras humanas contra los defectos y vicios de la escolástica en este concepto, defectos y vicios que á la sazón habían llegado á su apogeo con el dominio de la escuela nominalista, representada por entonces en la Alemania por Gabriel Biel, compatriota y amigo de Reuchlin. En honor de éste, es justo recordar que se mantuvo firme y murió en la fe católica, á pesar de las solicitaciones reiteradas y vivas de Lutero para atraerle á su partido, y á pesar de haber visto á su sobrino Melanchton apostatar del Catolicismo para convertirse en auxiliar y defensor de la falsa Reforma.

§ 6.°

ESCUELA ARISTOTÉLICA.

Enfrente, y al lado de los admiradores de Platón y de los restauradores de sus teorías más ó menos mo-

dificadas, apareció la escuela aristotélica, representada primero por los escritores venidos de Grecia, y después por sus discípulos y sucesores en diferentes naciones de Europa, y con particularidad en Italia. La escuela aristotélica del Renacimiento no representa la doctrina pura de Aristóteles, así como la *platónica* tampoco representaba la doctrina pura del filósofo que le dió nombre, sino que representa la doctrina del Estagirita, ora amalgamada con algunos elementos platónicos, ó al menos con ideas personales, ora modificada por las interpretaciones y comentarios de Alejandro de Afrodisia y de Averroes. De aquí es que la escuela aristotélica de esta época de transición, dejando á un lado la aristotélico-escolástica, se puede dividir en escuela *greco-aristotélica*, escuela *aristotélico-alejandrina* y escuela *aristotélico-averroista*.

Los principales representantes de la primera, son:

a) Jorge Escolar (Scholarius), apellidado también Gennadio, que falleció en 1464, siendo Patriarca de Constantinopla. Hallándose en Italia con motivo del Concilio de Florencia, publicó un libro en que defiende á Aristóteles contra los ataques apasionados y las acusaciones infundadas de su compatriota Gemisto Plethon. Escribió también comentarios sobre la *Introducción* de Porfirio y sobre gran parte del *Organon* de Aristóteles. Tradujo además al griego varias obras de Santo Tomás y de algunos otros escolásticos, incluso el tratado *De sex principiis* de Gilberto de Poirée. Así es que su aristotelismo no es puro, sino que presenta bastante afinidad con el que entraña la Filosofía escolástica.

b) Jorge de Trebisonda es el segundo representante

de la escuela greco-aristotélica de esta época. Dedicó parte principal de su larga vida (1396-1486) á traducir del griego al latín las obras de Aristóteles, acompañando algunas de ellas con comentarios, en los que se nota cierta amalgama de las ideas de Cicerón con las de Aristóteles. En su obra original, *Comparatio Platonis et Aristotelis*, combate vivamente á Plethon, á quien acusa, no sin algún fundamento, de pervertir y desfigurar la religión cristiana y de pretender sustituirla con una especie de religión neoplatónico-pagana.

c) *Teodoro Gaza*, natural de Tesalónica, aunque amigo de Besarion, combatió las conclusiones antiaristotélicas de Gemisto, ejerció activa propaganda en favor de la doctrina de Aristóteles, vertiendo al latín sus tratados de ciencias físicas y naturales.

d) *Juan Argyropulo*, oriundo de Constantinopla, y que murió en Roma año de 1486, contribuyó también á la propaganda aristotélica por medio de las traducciones de los libros *De Coelo*, *De Anima*, del *Organon* y de la *Ethica ad Nichomacum*.

e) Á estos escritores griegos puede añadirse *Santiago Lefèvre*, partidario y propagador del aristotelismo y natural de Etaples *(Jacobus Faber Stapulensis)*, en Francia, del cual escribe Reuchlin: *Gallis Aristotelem Faber Stapulensis restauravit.* Explicó y parafraseó muchas obras de Aristóteles, cuyas ideas y doctrina sigue en muchos puntos, pero amalgamándolas con otras más ó menos extrañas y originales, y resucitando, en ocasiones, las tendencias algún tanto escépticas y positivas de Nicolás de Cusa.

f) *Agricola* (Rodolfo, 1442-1485) merece también plaza entre los representantes de la escuela aristotélica

del Renacimiento. Después de estudiar Filosofía en Lovaina, pasó á Italia, dedicándose allí al estudio de los clásicos, bajo la dirección de los sabios venidos de la Grecia, y principalmente de la de Teodoro de Gaza. Siguió en Filosofía la dirección de este último, esforzándose á conocer y enseñar la doctrina genuína de Aristóteles, y exponerla en latín puro y elegante. En su obra *De dialectica inventione*, especie de amalgama de lógica y retórica, calcada sobre las ideas de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, disertó con bastante acierto y con puro lenguaje acerca de la naturaleza, utilidad y recto uso de la lógica.

§ 7.°

ESCUELA ARISTOTÉLICO-ALEJANDRINA.

En su prólogo á la versión de las *Enneadas* de Plotino, escribe lo siguiente el antes citado Marsilio Ficino: «Casi todo el mundo en que dominan los peripatéticos se encuentra generalmente dividido en dos sectas, que son la *Alejandrina* y la *Averroista*. Los partidarios de la primera opinan que nuestro entendimiento es mortal: los segundos pretenden que es único en todos los hombres. Unos y otros echan por tierra toda religión, principalmente porque, al parecer, niegan además que Dios tiene providencia de los hombres: en lo uno y en lo otro se apartan, según parece, de su maestro Aristóteles (1).»

(1) «Totus fere terrarum orbis a peripateticis occupatus, in duas plurimum sectas divisus est, *Alexandrinam et Averroicam:* illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum

Estas palabras de Ficino caracterizan con bastante exactitud el doble movimiento aristotélico y renaciente que tuvo lugar en las universidades italianas, y especialmente en las de Bolonia y Padua. El representante más notable del primero, ó sea de la escuela aristotélico-alejandrina, fué el famoso

a) Pomponacio (Pietro Pomponazzi), que nació en Mantua año de 1462, y murió en Bolonia año de 1524. En sus escritos expone ó pretende exponer la doctrina de Aristóteles, en conformidad y armonía con los comentarios é interpretación de Alejandro de Afrodisia, al cual cita á cada paso. Su libro *De Animorum immortalitate*, en el cual se esfuerza á probar que Aristóteles negó la inmortalidad del alma humana, y que la razón del hombre no puede demostrar dicha inmortalidad, por más que deba ser admitida por la autoridad de la Escritura y de la Iglesia, produjo grande sensación y escándalo no menor en toda Italia. Combatido vivamente por Agustín Nifo, escribió una *Apología* de su libro, y, como algunos otros de sus contemporáneos, procuró eludir la responsabilidad dogmático-cristiana de su peligrosa doctrina, diciendo que una proposición puede ser verdadera en Filosofía y falsa á la vez en Teología.

Por lo demás, Pomponazzi, lejos de ser averroista, como afirmaron algunos, es adversario acérrimo del filósofo árabe y de sus teorías, pero con especialidad de la referente á la unidad del entendimiento humano,

---

esse contendunt: utrique religionem omnem funditus aeque tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse.» *Plot. op. Marsilio Ficino inter.*

teoría que Pomponazzi apellida *figmentum maximum et inintelligibile.* Con este motivo tributa grandes elogios á la refutación que de la misma hizo Santo Tomás, reconociendo que es tan vigorosa y contundente, que nada deja que desear, y nada que responder á los partidarios del averroismo: *Ut sententia mea nihil infactum nullamque responsionem quam quis pro Averroe adducere potest impugnatam relinquat; totum enim impugnat, dissipat, et annihilat, nullumque averroistis refugium relictum est, nisi convitia et maledicta in divinum et sanctum virum.*

Escribió además *De Fato*, *libero arbitrio*, *praedestinatione et providentia Dei*, obra en la cual, lo mismo que en la que lleva por título *De Incantationibus*, se tropieza á cada paso con proposiciones y afirmaciones atrevidas y muy peligrosas desde el punto de vista cristiano. Las fuerzas desconocidas de la naturaleza, las de la imaginación del hombre y la influencia de los astros, sirven á Pomponazzi para negar la realidad de los maleficios diabólicos, de las posesiones demoníacas, de las curas milagrosas por medio de las reliquias de los santos.

En la última de las obras citadas, Pomponazzi enseña terminantemente que el dominio que ciertos hombres ejercen sobre las tempestades atmosféricas, sobre el mar y hasta sobre el demonio, es debido á la influencia de los astros *(naturali vi pollent tempestatibus, mari, ipsique diabolo imperandi)*, y que ciertas plantas y piedras entrañan las fuerzas necesarias para producir milagros.

Después de afirmar que la Providencia divina y el libre albedrío son incompatibles *(providentiam divinam*

et liberum arbitrium humanum non posse simul stare in eodem), y después de rechazar é impugnar la doctrina de Santo Tomás acerca de la predestinación, esforzándose á probar que es incompatible con la libertad, el filósofo italiano, tomando pretexto de la aprobación dada por Jesucristo á la doctrina del Doctor Angélico, según se refiere en su vida, somete, ó, mejor dicho, aparenta someter su juicio y sus ideas en la materia á la enseñanza de la Iglesia (1), sin perjuicio de considerar las razones y fundamentos alegados por aquél como engaños é ilusiones *(deceptiones et illusiones)* que carecen de valor científico y real.

En resumen: la doctrina filosófica de Pomponazzi puede caracterizarse diciendo que en su fondo y en su esencia es aristotélico-naturalista, pero que es también escéptico-metafísica (2) y escéptico-religiosa con tendencias y direcciones anticristianas.

b) El discípulo más fiel de Pomponazzi fué el napolitano *Simón Porta* († 1555), el cual, en su obra *De*

(1) «Percelebre pervulgatumque est.... D. Thomam habuisse a Redemptore, multis veraciter audientibus et non phantastice, omnia quae per eum Thomam scripta sunt, quae attinent ad theologiam, verissima esse et recte declarata. Quod si verum est, nihil est quod hic de praedestinatione dubitem. Nam quamquam mihi falsa et impossibilia esse videantur, immo deceptiones et illusiones potius quam enodationes, tamen, ut inquit Plato, impium est diis et eorum filiis non credere, etsi impossibilia videantur dicere, et juxta Apostoli sententiam, oportet captivare mentem nostram in obsequium Christi.» *De Fato et libero arbitrio*, lib. V, cap. VI.

(2) El escepticismo metafísico y religioso del profesor de Padua se descubre y refleja hasta en el epitafio que él mismo escribió para su sepulcro: *Hic sepultus jaceo. Quare? Nescio: nec si scis aut nescis curo. Si vales, bene est. Vivens valui. Fortasse nunc valeo: si aut non, dicere nequeo.*

rerum naturalibus principiis, y en la que lleva por epígrafe *De anima et mente humana*, reproduce y afirma las doctrinas naturalistas de su maestro, á la vez que sus ideas é hipótesis poco en armonía con el Cristianismo.

c) Santiago Zabarella, natural de Padua, donde fué profesor de Filosofía desde 1564 hasta su muerte, acaecida en 1589, siguió la dirección é interpretación de Alejandro de Afrodisia en las cuestiones psicológicas; pero haciendo ciertas reservas en favor de la inmortalidad del alma, enseñaba y defendía que, si bien nuestro entendimiento, ó, mejor dicho, el alma racional no es inmortal de su naturaleza, en virtud de cierta iluminación divina se hace participante de la vida de Dios y de sus condiciones, y adquiere la inmortalidad.

d) César Cremonini, que nació en 1552 y falleció en 1631, puede ser considerado como el último representante notable de la escuela aristotélico-alejandrina bajo el punto de vista psicológico; porque debe tenerse en cuenta que, tanto Cremonini como algunos otros, solían amalgamar el sentido averroístico con la interpretación alejandrina en varios puntos de la Filosofia aristotélica.

En realidad, Cremonini, Zabarella y algunos otros profesaban una especie de eclecticismo estrecho y limitado á la doctrina aristotélica, interpretada, ora en sentido alejandrino, ora en sentido averroista, dando la preferencia en cada caso á las interpretaciones y soluciones más en armonía con la doctrina católica. Esto no obstante, algunos críticos, entre los cuales figuran Bayle y Renan, afirman, no sin algún fundamento, que

la ortodoxia de Cremonini, más bien que real é interna, era externa y aparente. Presenta y confirma, con razones más ó menos sólidas, doctrinas heterodoxas, protestando que su objeto, al obrar así, no es exponer sus opiniones personales, sino las de Aristóteles, comentadas por Alejandro de Afrodisia y por Averroes. No pocos filósofos italianos del Renacimiento echaron mano de esta maniobra para ocultar su incredulidad ó heterodoxia real, pudiendo aplicarse á la mayor parte lo que Bayle dice refiriéndose á Cremonini: *Nihil habebat pietatis, et tamen pius haberi volebat.*

§ 8.º

GINÉS DE SEPÚLVEDA.

El español *Sepúlveda* (Juan Ginés) merece también ser contado entre los representantes de la escuela aristotélico-alejandrina, no en verdad porque sea partidario de la mortalidad del alma, ni de las ideas y tendencias anticristianas de esta escuela, sino porque contribuyó eficazmente al brillo y propaganda de la misma, por medio de la esmerada versión latina que hizo de los libros metafísicos de Aristóteles, con los comentarios de Alejandro de Afrodisia (1). Nació este filósofo

(1) Este notable trabajo de Sepúlveda vió la luz pública en Roma, residencia á la sazón del autor, en el año de 1529, con el siguiente título: *Alexandri Aphrodisei commentaria in duodecim Aristotelis libros de prima Philosophia cum latina interpretatione,* ad Clementem VII Pont. Max.

español en Pozoblanco (provincia de Córdoba), en el año de 1490, y murió en 1573. Teólogo é historiógrafo de Carlos V, viajó bastante y pasó muchos años de su vida en Italia.

La doctrina de Sepúlveda, según se desprende de sus epístolas y de sus tratados *De Regno et Regis officio*, y del que lleva por título *De Fato et Libero Arbitrio contra Lutherum*, coincide en el fondo con la aristotélico-escolástica, aunque expuesta en forma más elegante. Hace también alarde de seguir con fidelidad á Aristóteles, á quien ensalza siempre, y cuya doctrina considera como la más conforme con la Filosofía cristiana: *Aristotelem maxime sequar, summum virum, et cujus doctrina, aut nihil, aut perparum differt a christiana philosophia.*

Este amor excesivo de Aristóteles y su doctrina influyó acaso bastante en sus opiniones, no sólo acerca de la licitud en absoluto de la guerra contra los Indios y acerca de los motivos diferentes que se alegaban para justificarla, sino también en su doctrina acerca de la esclavitud. El filósofo español, inspirándose sin duda en la teoría aristotélica, con mayor ó menor fidelidad interpretada, admite la esclavitud, fundada en la condición desigual de la naturaleza misma: *Est autem natura dominus, qui viribus animi intelligentiaque praestat.... servus natura, qui corpore validus est.... sed hebes intelligentia, ingenioque tardus; nam ceteri homines.... nec natura domini sunt, nec natura servi.*

Consecuencia de esta tesis, extraña en un filósofo católico del siglo XVI, es la doctrina en que reconoce como causa justa de guerra la necesidad ó conveniencia de someter á esclavitud (*herili imperio*) á los que

supone destinados á este estado por sus defectos morales ó físicos (1).

Es justo, sin embargo, advertir que después de esforzarse en probar que semejante guerra para reducir á la esclavitud es justa por derecho divino y natural *(jure divino et naturali conferri mihi videtur)*, concluye remitiendo la decisión definitiva al juicio de otros más doctos: *sed haec viderint doctiores; ego nihil statuo pro certo et definito.*

Á juzgar por la correspondencia que medió entre Cardillo Villalpando y Sepúlveda, sería preciso admitir que éste atribuía á Aristóteles la opinión de que las almas humanas pasan ó pueden pasar en la muerte, no á cuerpos de animales, como decían los pitagóricos, sino á otros cuerpos humanos (2). Por lo demás, el filósofo cordobés, lejos de seguir ni adoptar la concepción materialista de algunos partidarios de la escuela aristotélico-alejandrina, no sólo la rechaza terminantemente, sino que la considera contraria á la verdade-

(1) «Tertiam justi belli causam addit Philosophus, ut herili imperio, qui ea conditione digni sunt, subjiciantur; cujus generis sunt nationes, ubi homines improbi natura proveniunt et ad maleficia proclives.... vel tales, ut herile imperium aequo animo ferant, ut quaedam gentes in Europa, sed multo plures in Asia, quarum populares non recusant, quominus honorum expertes a regibus et nobilibus loco servorum habeantur. Quae causa Lusitanis suffragari videri potest, ut ex Nigris Æthiopibusque.... multos bello, vel per aliam occasionem, non injuria in servitutem Christianorum abstrahant.» *De Regno et Regis officio,* lib. III, núm. 15.

(2) «Quod vero defuncti hominis ànimam in alterius nascentis hominis corpus migrare, ipsumque animare existimarit Aristoteles, id ab ejus philosophi sententia non abhorrere sibi videre,» escribe uno de sus biógrafos.

ra opinión de Aristóteles: *animas enim humanas, immortales esse, Aristotelis etiam sententia, certum habeo.*

§ 9.º

LA ESCUELA ARISTOTÉLICO-AVERROISTA.

Ya dejamos indicado que el peripatetismo averroista, y con especialidad la teoría del filósofo cordobés acerca de la unidad del entendimiento humano, tuvo partidarios más ó menos fieles, más ó menos manifiestos, á contar desde los últimos años del siglo XII. Á la sombra del Renacimiento, y favorecido por la confusión, amalgama y choque de sistemas filosóficos iniciado por éste, el averroismo levantó la cabeza, y tuvo muchos y ardientes partidarios en las universidades de Italia, y principalmente en la de Padua, en la cual puede decirse que dominó hasta mediados del siglo XVII. La tesis capital del averroismo en la época que nos ocupa, y considerado desde el punto de vista cristiano, es su teoría sobre el entendimiento humano, teoría que entraña la negación de la inmortalidad del alma.

Aunque son muchos los que han hablado y escrito acerca de esta teoría averroista, son pocos, muy pocos, los que lo han hecho con verdad y exactitud filosófica, contribuyendo á ello la ignorancia de la terminología y de la doctrina escolásticas, condición absolutamente indispensable para comprender el sentido real y verdadero de la teoría psicológica de Averroes. Los que quieran formar idea, ya que no cabal y completa, al menos exacta y clara, de la doctrina averroista en

este punto, deben no perder de vista lo siguiente:

1.° Para el filósofo cordobés, lo mismo que para los antiguos escolásticos, el alma sensitiva de los brutos superiores ó más perfectos lleva consigo ó posee cuatro potencias ó sentidos interiores, que son: el *sentido común*, la *imaginación*, la *memoria* y la *estimativa*. El oficio ó función propia de esta última es percibir y juzgar, pero con juicio instintivo y no comparativo, ciertas cualidades y atributos de los objetos singulares y sensibles, como cuando la oveja huye del lobo, porque percibe y juzga que es su contrario y enemigo.

2.° Lo que en los animales es y se llama estimativa, y es principio de percepciones meramente instintivas, en el hombre adquiere cierto grado de perfección, por lo mismo que radica en una alma más perfecta que la de los brutos. En virtud de esta mayor perfección de la estimativa en el hombre, éste percibe y juzga ciertas cualidades y atributos que existen en los objetos sensibles singulares, pero no de una manera puramente instintiva y fatal, sino *comparando* esos objetos singulares sensibles, razón por la cual lo que se llama estimativa en los brutos recibe el nombre de *cogitativa* en el hombre, y también el de razón particular *(ratio particularis)* para distinguirla del entendimiento ó razón universal.

3.° De lo dicho se infiere, que lo que Averroes—lo mismo que los antiguos escolásticos cristianos—apellida *cogitativa, vix cogitatrix*, *ratio particularis*, es una potencia sensitiva *quoad substantiam;* es una facultad perteneciente al orden sensible, y que, por consiguiente, nace y perece con el alma sensible de que es potencia.

Esto supuesto, he aquí ahora la teoría de Averroes:

a) Cada hombre particular se halla constituído en la especie humana, y se halla vivificado é informado substancialmente por la que llamamos generalmente alma humana, la cual, aunque es más perfecta que la de los brutos, no pertenece, sin embargo, á la esfera de las formas ó substancias espirituales subsistentes é intelectuales, sino más bien al orden sensible, á la esfera de los seres sensibles.

b) Además de esta alma humano-sensitiva, que es la forma substancial intrínseca de cada hombre individual, existe otra alma, que pudiéramos llamar *humano-inteligente*, la cual se une á cada hombre, no con unión substancial, no por información interna y específica, sino por unión de *asistencia* y de presencia, por comunicación de potencias y funciones intelectuales.

c) De manera que esta alma *humano-inteligente* debe concebirse como una substancia intelectual, subsistente por sí y separada de todo cuerpo, la cual sirve de forma á toda la especie humana, no por información propiamente substancial é interna, sino con información accidental y externa, ó sea por razón de su presencia, asistencia y comunicación con todos y cada uno de los hombres, sin formar parte esencial y constitutiva de los mismos, pues esto pertenece al alma humano-sensitiva.

d) Por medio de la facultad *cogitativa*, que es la potencia y la función más perfecta de esta alma humano-sensitiva, se establece, conserva y desarrolla la comunicación permanente entre el individuo humano y la inteligencia universal de la especie, ó sea con el

alma humano-inteligente, el alma una y superior, que es independiente en cuanto á su esencia, existencia y substancia de cada individuo humano; porque esta inteligencia ó alma universal, que está siempre presente y asiste á cada hombre singular, percibe y conoce los objetos universales y las verdades necesarias, abstrayendo y elaborando sus ideas y concepciones universales de las especies ó representaciones sensibles y singulares contenidas en la cogitativa, después de haber pasado por otros sentidos externos é internos. En suma: la intelección, el conocimiento de la verdad y la ciencia, como actos y manifestaciones de lo que llamamos entendimiento humano, proceden, pertenecen y residen exclusivamente en el alma *humano-inteligente*, forma separada y distinta *in essendo, in substantia et in existendo* de cada individuo; pero pertenecen al individuo, y se dice que existen en el individuo humano, en cuanto que son ocasionadas y excitadas por la cogitativa, facultad que suministra los objetos y representaciones necesarias al efecto, y que sirve de lazo de unión entre el alma personal (la humano-sensitiva) y el alma inteligente separada y común á todos los individuos.

c) El alma humano-sensitiva, que es la verdadera forma substancial del hombre, comienza á existir con el cuerpo humano; pero el alma universal ó humano-inteligente, sólo comienza á existir en el hombre, ó, digamos mejor, *asiste* al hombre-individuo, cuando la cogitativa se halla en disposición de suministrarle los materiales necesarios para la intelección y demás funciones puramente intelectuales. Cuando muere el hombre, perece el alma humana individual que le sirve de

forma substancial, desaparece la comunicación personal y consciente del mismo con la inteligencia separada, ó sea con el alma humano-inteligente, y desaparece, por lo mismo, la personalidad consciente é inteligente del individuo, del cual es parte esencial y substancial la forma humano-sensitiva.

Tal es, en resumen, la famosa teoría averroista de la unidad del entendimiento humano, teoría que, según se desprende de lo dicho, es absolutamente incompatible con la inmortalidad del alma humana en el sentido propio de la palabra, y con la existencia de una vida futura, con premio y castigo para las acciones de cada hombre. No es de extrañar, por lo tanto, que la Iglesia haya mirado siempre con recelo y con aversión marcada al averroismo, oponiéndose á sus manifestaciones y progresos.

§ 10.

PARTIDARIOS PRINCIPALES DE LA ESCUELA ARISTOTÉLICO-AVERROISTA.

Los principales representantes del averroismo, fueron:

a) Nicolás *Vernias*, profesor de Filosofía en la universidad de Padua desde 1471 hasta 1499. Aunque enseñó y defendió la teoría psicológica de Averroes en toda su crudeza, la abandonó en los últimos años de su vida, admitiendo la inmortalidad de las almas particulares en el sentido de la religión y de la Filosofía cristiana.

b) Alejandro *Achillini*, que enseñó Filosofía en Bolonia y Padua, y que murió en 1518, fué partidario y propagandista del averroismo, pero haciendo reservas más ó menos explícitas en favor de la inmortalidad del alma humana.

c) Agustín *Nifo*, discípulo de Vernias, que nació en 1473 y murió en 1546, defendió, como su maestro, la unidad del entendimiento humano en el sentido averroista; pero después abandonó esta doctrina, y defendió contra Pomponazzi la inmortalidad del alma en el sentido cristiano.

d) Ya se ha dicho que el averroismo tuvo muchos partidarios en Italia hasta mediados del siglo XVII, distinguiéndose entre ellos el médico del Papa Clemente VIII, Andrés *Cesalpini*, el cual apellidaba á Dios *anima universalis*, y amalgamó con el averroismo ciertas ideas panteistas.

Al lado y en pos de los dichos, preséntase el nombre del desgraciado

e) *Vanini* (Lucilio ó Julio César), el cual parece haber querido concertar y reunir en su persona y en su doctrina todos los extravíos y errores, no sólo de Averroes, que es para él el primero de los filósofos, sino también de la escuela más ó menos materialista y anticristiana de Pomponazzi y demás partidarios del aristotelismo alejandrino. Vanini, que nació en Nápoles por los años de 1585, y pereció en Tolosa en 1619, condenado por el Parlamento á ser quemado como ateo, «era, dice Cousin, un espíritu ligero é inquieto, imbuído en las opiniones peores de la escuela de Padua, donde había estudiado, despreciador de Platón y de Cicerón, admirador apasionado de Aristóteles, en-

señado, según su propio testimonio, á jurar sobre la palabra de Averroes, ocultando unas veces sus principios bajo apariencias de gran celo católico, y otras haciendo ostentación de los mismos con impudencia.»

Á pesar de las reiteradas protestas de sumisión á la Iglesia que se encuentran en sus obras, y principalmente en su *Amphiteatrum aeternum Providentiae* (1), es lo cierto que se burla casi abiertamente del Cristianismo y que hace pública profesión de ateismo.

No sólo admite la eternidad del mundo, sino que le considera independiente de toda voluntad é inteligencia supremas, considerando su movimiento como inherente y resultado de su propia forma ó esencia *(a sua forma, non ab intelligentiae voluntate moveri)*, á la manera que los modernos materialistas hacen de la fuerza el atributo de la materia. La virtud y el vicio dependen del clima, alimentación, sistema de vida y demás condiciones naturales ó medios ambientes. Excusado parece añadir que se burlaba de la inmortalidad del alma, punto sobre el cual había hecho voto de no pronunciarse abiertamente, decía, «sino cuando fuera viejo, rico y alemán». Para cualquiera que haya leído sus obras, y principalmente sus diálogos *De Admirandis*, etc., es cosa punto menos que evidente, que Va-

(1) Las pretensiones extravagantes de este filósofo y el desorden de sus ideas, se revelan hasta en los títulos de sus obras. La que vió la luz pública en Lyon, año de 1615, lleva el siguiente encabezamiento: *Amphiteatrum aeternum Providentiae, divino-magicum, christiano-physicum, necnon astronomico-catholicum, adversus veteres philosophos, atheos, epicureos, peripateticos et stoicos.* Al año siguiente publicó en Paris otra obra con este título: *De admirandis naturae, reginae, deaeque mortalium, arcanis, dialogorum inter Alexandrum et Julio Caesarem libri IV.*

nini, por medio de alusiones más que transparentes, claras y explícitas, combate y rechaza los dogmas cristianos y hasta la existencia de Dios, so pretexto (1) y bajo la máscara de combatir y rechazar á los herejes y á la religión de los antiguos gentiles.

Sus costumbres estaban en armonía con su doctrina. «Se le imputaban, no sin fundamento, costumbres infames, escribe Cousin: fué acusado de tener conciliábulos secretos, donde propalaba sus opiniones entre los jóvenes de las mejores familias. Fué acusado y con-

(1) Entre las muchas citas que pudieran aducirse para demostrar lo dicho en el texto, bastará el siguiente pasaje, en el cual se transparenta con sobrada claridad su pensamiento acerca de la Trinidad católica y acerca de Dios y la religión. Después de exponer el misterio de la Trinidad, Vanini dice por boca de su interlocutor: «Discurres con tanta fuerza, que hasta podrias convencer á los filósofos que se rien del misterio de la Trinidad como de un hecho quimérico é imposible.... Á fuerza de genio, serás capaz de elevar al nivel de la razón las fábulas de los poetas.

»¿Según qué ley honraron á Dios de una manera verdadera y piadosa los antiguos filósofos?—Según la ley natural solamente; porque la naturaleza, que es Dios, puesto que es el principio del movimiento, grabó esta ley en el corazón de todos los hombres. En cuanto á las demás leyes, los filósofos las miran como ficciones y engaños inventados, no por algún mal genio, sino por los principes para la educación de sus súbditos, y por los sacerdotes para tener honores y riquezas. Y asi es cómo la plebe ignorante está sujeta en servidumbre por el temor de un Dios supremo que lo ve todo y todo lo compensa por medio de castigos eternos: por esta razón el epicúreo Lucrecio dijo en sus versos, que el primero que introdujo los dioses en el mundo, fué el temor.»

«Si la religión de los paganos, añade después, era falsa, ¿cómo es que estaba apoyada por milagros y prodigios extraordinarios?—Preguntad á Luciano, el cual os responderá que todas eran imposturas de los sacerdotes. Por lo que á mi hace, atribuyo todas estas maravillas á causas naturales.» *Œuvres Philos. de Vanini*, pag. 227, trad. de Rousselot.

vencido de ateismo (ante el Parlamento de Tolosa), después de un largo proceso, de confrontación de testigos y de debates contradictorios.»

Á juzgar por lo que dice en sus diálogos *De Admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*, la madre de Vanini debió ser española ú oriunda de España, pues se dice que se apellidaba *López Noguera.*

f) Hablando de Filosofía ó escuela aristotélico-averroista, sería injusto pasar en silencio el nombre de *Zimara* (Marco Antonio, † 1532), el cual fué uno de los que más contribuyeron con sus escritos á propagar y difundir por las escuelas de Italia y de la Europa toda la doctrina de Aristóteles comentada por Averroes. Entre aquellos escritos merecen citarse las *Solutiones contradictionum in dictis Aristotelis et Averrois*, y sobre todo la que lleva por epígrafe *Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Averrois.* Contiene esta última un índice copiosísimo de la doctrina del Estagirita y del filósofo cordobés, pero índice acompañado de digresiones, y éstas encaminadas á fijar su sentido, indicando á la vez sus relaciones con la doctrina de los principales filósofos griegos y árabes. Zimara, sin embargo, procura mantenerse generalmente en el terreno del expositor, sin aprobar las opiniones averroísticas que encierran sentido contrario al Cristianismo.

§ 11.

ESCUELA ANTIARISTOTÉLICA.

Mientras que los filósofos que dejamos mencionados en los párrafos que anteceden defendían y ensal-

zaban el nombre de Aristóteles, ó la que ellos consideraban como su genuína doctrina, había otros que declararon guerra á muerte al discípulo de Platón y á su doctrina. Á los ataques moderados é indirectos de los representantes de la escuela platónico-itálica, sucedieron los ataques violentos de Mario *Nizzoli*, nacido en Brescello á últimos del siglo XV, el cual, en su *Antibarbarus, sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos*, atacó con saña el nombre y la doctrina de Aristóteles, so pretexto de combatir y desterrar la barbarie de los escolásticos.

Después de Nizzoli, los representantes principales de este movimiento antiaristotélico fueron:

a) Francisco *Patrizzi*, natural de Cliso en Dalmacia, profesor de Filosofía en Ferrara, y que murió en Roma en 1597. El fondo de su doctrina es una concepción sincrética, en la que entran casi por igual el elemento platónico y el elemento naturalista y empírico, tomado de su compatriota Telesio. Pero lo que principalmente caracteriza sus escritos (1), es la guerra cruda

---

(1) Los principales son: *Discussiones peripateticae, quibus Aristotelicae philosophiae universae historia atque dogmata cum veterum placitis collata, eleganter et erudite declarantur.* La otra lleva el siguiente título: *Nova de universis philosophia, in qua aristotelica methodo, non per motum, sed per lucem et lumina, ad primam causam ascenditur; deinde nova quadam ac peculiari methodo tota in contemplationem venit divinitas; postremo, methodo platonica rerum universitas a conditore deo deducitur.*

Como se ve por estos y otros títulos de las obras de los filósofos del Renacimiento, la concisión y claridad de sus epígrafes corrían pareja con la modestia de sus autores.

No debe confundirse este autor con otro Francisco Patrizzi ó Patrici, natural de Sena, que fué obispo de Gaeta († 1494) y autor de

y perseverante que declara y sostiene contra Aristóteles y su doctrina. Patrizzi no se contenta con atacar y combatir sus teorías, sino que se esfuerza en probar que gran parte de las obras atribuídas al Estagirita no le pertenecen realmente; le acusa de plagiario y falsario; échale en cara toda clase de vicios y excesos, y termina deseando y pidiendo que el Papa, en uso de su autoridad apostólica, prohiba la enseñanza de la doctrina de Aristóteles en las escuelas.

Si por este lado Patrizzi merece ocupar lugar preferente entre los representantes de la escuela antiaristotélica, el contenido de sus obras le acercan al elemento naturalista de Telesio, y más todavía al platónico-alejandrino, según dejamos apuntado.

Para convencerse de ello, basta recordar:

1.º Que Patrizzi divide su *Nova de universis philosophia* en cuatro partes, denominadas respectivamente *panaugía*, ó la *Luz universal; panarchía*, ó sea el tratado de la *Causa universal; pampsichía*, en que trata del *Alma universal*, y *pancosmía*, que se refiere á la *Naturaleza universal.* Sobre la luz material de nuestro mundo está la luz etérea del mundo angélico ó inteligible, y sobre ésta la luz increada que procede del Pa-

varias obras, entre las cuales figura un tratado *De institutione reipublicae.* Entre otras opiniones más ó menos peregrinas y notables para aquel tiempo, el obispo de Gaeta antepone la forma republicana á la monarquía, y al hablar del origen del lenguaje articulado ó propiamente dicho, supone que es una invención civil *(propriis vocabulis res discernere et cogitationes nostras claro sermone prefinire, nonnisi civile inventum esse potuit)*, ó sea del hombre constituido ya y viviendo en sociedad: *Credendum siquidem est sermonem humanum, quo quidem homo caeteris animantibus praestat, ante civilem societatem neutiquam distinctum esse.*

dre de toda luz ; unidad suprema, de la cual proceden las cosas finitas por medio de cuatro grados primitivos, que son la unidad, la esencia, la inteligencia y la vida.

2.° Que para Patrizzi la primera manifestación de la unidad divina, el primer efecto de Dios, es el espacio, condición necesaria para la existencia de los cuerpos y de los espíritus. Y este espacio, primer efecto, primera manifestación *ad extra* del Supremo Hacedor *(quod summus opifex primum omnium extra se produxit)*, no es ni substancia, ni cualidad, ni cuerpo, ni espíritu ó incorpóreo, sino como la unidad de lo corpóreo é incorpóreo, de lo finito y de lo infinito.

No hay para qué advertir que en estas ideas se vislumbra claramente la influencia platónico-alejandrina y aun la cabalística, bastante generalizada entre los escritores del Renacimiento.

b) No fué menos ciega y encarnizada la guerra que al filósofo de Estagira declaró Pedro *Ramus* ó *La Ramée*, natural de Picardía en Francia (1515), y que pereció asesinado en París en la famosa *Saint-Barthelémy*.

En sus obras, pero principalmente en sus *Animadversiones in Dialecticam Aristotelis*, Ramus extrema los ataques y acusaciones contra este filósofo, no ya solo en cuestión de metafísica, de moral y de física, sino hasta en las materias pertenecientes á la lógica. Sabido es que Ramus abandonó el catolicismo para abrazar la herejía de Calvino, y que su fanatismo antiaristotélico le llevó á defender públicamente la tesis siguiente: *Nada de cuanto enseñó Aristóteles es verdadero.*

c) Hermolao *Bárbaro*, natural de Venecia (1454-

1493), y el célebre *Erasmo* (Desiderio), que nació en Rotterdam año de 1467 y murió en 1536, merecen puesto al lado de Patrizzi y Ramus, á causa de sus ataques contra la Filosofía escolástica, en la cual entraba como elemento principal é importante la doctrina de Aristóteles. El primero, que daba á Alberto Magno y Santo Tomás la denominación de *philosophi barbari*, puede ser considerado como el modelo y patriarca de esa nube de escritores rutinarios que en los siglos siguientes declamaban á diestro y siniestro contra los escolásticos y su Filosofía, que ni habían leído, ni se hallaban en estado de comprender y apreciar.

El segundo, ó sea Erasmo, aunque excelente filólogo y humanista, carecía de sentido filosófico, y poseía escasos conocimientos en esta ciencia. Así es que, aplicando á la Filosofía los métodos y el criterio de las letras humanas, habló con muy poca exactitud científica sobre materias filosóficas (1), sin desdeñarse tampoco de hacer coro con los que hacían alarde de menospreciar y ridiculizar la Filosofía aristotélico-escolástica.

Tratándose de escritores enemigos de Aristóteles y de su doctrina, sería injusto pasar en silencio el nombre de

(1) Nuestro insigne Saavedra Fajardo indicó con fina y sabrosa crítica la carencia de sentido filosófico en Erasmo, con las siguientes palabras: «Entrando por una plaza, vi á Alejandro de Ales y á Escoto haciendo maravillosas pruebas sobre una maroma, y habiendo querido Erasmo imitarlos, como si fuera lo mismo andar sobre coturnos de divina Filosofía que sobre zuecos de gramática, cayó miserablemente en tierra, con gran risa de los circunstantes.» *República literaria*, pág. 65.

d) Lorenzo Valla, anterior (1415-1465) á los que se han citado, por más que, como Erasmo, merece figurar entre los humanistas y críticos más bien que entre los filósofos. En su tratado *De voluptate et vero bono*, lo mismo que en sus tres libros *Dialecticarum disputationum*, Valla intenta desprestigiar la autoridad de Aristóteles, á quien ataca con verdadero furor. En el último de los escritos citados es donde más se ensaña contra el Estagirita. Valla enseña que las bestias tienen razón y voluntad *(e sua re et e suo usu eligunt.... habent itaque bestiae, sicut nos, memoriam, rationem et voluntatem)* electiva ó racional, sin contar algunas ideas más ó menos peligrosas y aventuradas en el terreno de la ortodoxia de que hizo alarde en sus escritos, y que le acarrearon algunos disgustos, como se los acarrearon también las diatribas violentas y las formas destempladas que solía emplear en sus discusiones. Porque si exagerado y violento se muestra en sus ataques contra Aristóteles, no lo es menos en sus ataques contra los humanistas contemporáneos. En este concepto figura como uno de los padres del Renacimiento, ó sea de aquellas polémicas agresivas, injuriosas, violentas, y hasta calumniosas, de que los renacientes y sus hijos los protestantes nos dejaron tan numerosos y tristes ejemplos, y que fueron imitados y seguidos también por los que se mantuvieron en el seno de la Iglesia. Que si Poggio dice que Valla tiene por estómago una cloaca *(cloacam pro stomacho gerit)*, y le apellida *immundum ac stupidum porcellum*, el último, después de llamar á Poggio hombre bestialísimo *(hic bestialissimus Pogius)*, y calumniador malvado y nefando *(sceleratum, nefandum calumniatorem)*,

concluye, con la mayor naturalidad y frescura, llamándole capitán de ladrones y de bárbaros: *Cum ipso Pogio latronum ac barbarorum duce.*

§ 12.

ESCUELA FÍSICO-NATURALISTA.

La fermentación producida por el Renacimiento comunicó á algunos espíritus cierta tendencia físico-naturalista, ó sea á la investigación y estudio de la naturaleza. Esta dirección, sin formar escuela propiamente filosófica, influyó en la Filosofía y en sus tendencias y manifestaciones durante esta época que venimos historiando. Ni podía suceder de otra manera, dadas las relaciones y enlace que existen y existieron en todo tiempo entre las ciencias físicas y naturales y la Filosofía propiamente dicha.

a) El cardenal *Nicolás de Cusa* (1401-1464), de quien ya hemos hablado como filósofo, y el canónigo Nicolás *Copérnico*, que nació en Thorn, año de 1472, y murió en 1543, son los dos primeros representantes de esta escuela. En su libro *De reparatione calendarii,* había indicado ya el primero su opinión acerca del movimiento ó rotación de la tierra sobre su eje. Copérnico, por su parte, se encargó de completar y dar forma científica á esta teoría astronómica en su obra *De Revolutionibus orbium coelestium*, *libri IV*, publicada por su amigo Gypsio, obispo de Culm, y á instancias del cardenal Schomberg.

Á pesar de que contenía una doctrina que debía cho-

car sobremanera por su oposición á la generalmente recibida, la obra de Copérnico no encontró obstáculos, sino más bien apoyo y protección por parte de la Iglesia y del mismo Sumo Pontífice, que aceptó su dedicatoria. La razón de esto debe buscarse en la moderación cristiana y en la sobriedad científica de su autor, que se limitó á presentar su doctrina como una hipótesis más ó menos probable y á propósito para explicar los fenómenos astronómicos de una manera más sólida y firme *(firmiores demonstrationes)* que hasta entonces: *Quia sciebam aliis ante me concessam libertatem, ut quoslibet fingerent circulos ad demonstrandum phaenomena astrorum, existimavi mihi quoque facile permitti, ut experirem an, posito terrae motu, firmiores demonstrationes quam illorum essent.* Es muy probable que si Galileo hubiera imitado la moderación y sobriedad científica de Copérnico, habría evitado el ruído de su causa y la reprobación de sus ideas.

Aun suponiendo y admitiendo la exactitud de las conjeturas de Humboldt, fundadas principalmente en las aseveraciones de Gassendi (1), siempre será incon-

(1) Sabido es que éste, en su *Vita Copernici*, supone y afirma que Copérnico presentó su teoría astronómica como cosa cierta *(pro dogmate)*, y que si al publicarse se le dió el nombre de hipótesis, fué debido esto á Osiander, que corrió con la publicación de la obra de Copérnico: «Andreas porro Osiander, escribe Gassendi, fuit qui non modo operarum inspector fuit, sed praefatiunculam quoque ad lectorem (tacito licet nomine) de Hypothesibus operis adhibuit. Ejus in ea consilium fuit, ut, tametsi Copernicus motum terrae habuisset, non solum pro Hypothesi, sed pro vero etiam placito, ipse tamen ad rem, ob illos qui hinc offenderentur, leniendam, excusatum eum faceret, quasi talem motum non pro dogmate, sed pro Hypothesi mera assumpsisset.»

testable que Copérnico sometió su obra al juicio de la Santa Sede, que consultó sus ideas con Obispos y Cardenales cuando la estaba escribiendo, y que procedió en el asunto con la moderación y lealtad que corresponden al escritor cristiano, y que Galileo estuvo muy lejos de imitar. De todas maneras, las afirmaciones de Humboldt sobre la materia no pasan de ser conjeturas más ó menos probables, puesto que se apoyan principalmente en lo que se dice en la vida de Copérnico escrita por Gassendi, el cual, después de todo, no aduce ninguna prueba ó testimonio convincente ni auténtico de lo que afirma. El autor del *Cosmos* intenta probar también su aserto, porque Kepler dijo de Copérnico que *vir fuit animo liber*, como si la libertad ó entereza de ánimo se opusiera á escribir una teoría astronómica, dándole el carácter de hipótesis y no el de una tesis absoluta ó perfectamente demostrada. El odio contra la Iglesia de Jesucristo en algunos espíritus, y la preocupación de otros contra la misma en sus relaciones con la ciencia, son tan universales y de tal condición, que cuando tropiezan en la historia con algún gran genio, no saben rendirle tributo sin zaherir á la Iglesia, y paréceles como imposible que haya sido verdadero genio y verdadero sabio á la sombra de la Iglesia, bajo su protección y sin contradecir su doctrina y sus derechos.

b) Bernardino *Telesio*, natural de Cosenza (1508-1588), es otro de los principales representantes de la escuela físico-naturalista. Además de establecer una academia *(Academia Telesiana, Academia Consentina)* para promover los estudios físicos, escribió una obra, cuyo epígrafe es: *De natura juxta propria principia*, en la cual hace profesión y alarde de emanciparse de la

autoridad de Aristóteles, y enseña, entre otras cosas, 1.°, que los principios de las cosas son la materia, el calor y el frío; 2.°, que las diferencias que observamos entre los cuerpos, proceden de los diferentes grados ó combinaciones del calor y del frío; 3.°, que el calor es anterior al movimiento en orden de tiempo y dignidad *(calorem motui tempore, naturaque, et dignitate praeire)*, aunque en ocasiones el calor es producido por el movimiento; 4.°, que las plantas tienen alma como los animales, aunque menos perfecta que la de los brutos. Como se ve por estas indicaciones, la teoría de Telesio acerca de la constitución ó principios de los cuerpos, no vale mucho más ciertamente que la de Aristóteles, que él rechaza con desdén, y puede considerarse como una reminiscencia ó reproducción de la cosmología jónica.

Si la teoría cosmológica de Telesio no es superior á la de Aristóteles, su teoría psicológica es evidentemente inferior, porque entraña ideas y tendencias de pronunciado sabor materialista. Para el filósofo cosentino, la vida es una substancia cálida y sutil, emanación del calor universal ó cósmico, y los diferentes grados y especies de vidas y almas, desde la planta ínfima hasta el animal más perfecto, responden al mayor ó menor grado de sutileza y calor de dicha substancia. Los sentidos externos son modos del tacto; la sensación se identifica con el movimiento, el cual es el principio general y el término de la sensibilidad y de la inteligencia con todas sus funciones, concluyendo por afirmar que todas las operaciones del espíritu se reducen á movimiento y sensación. Con el objeto de poner á salvo su ortodoxia, Telesio admite en el hombre la

existencia de un alma espiritual creada por Dios, además del alma material mencionada; pero esto no impide que el conjunto de su teoría psicológica gravite con todo su peso hacia el materialismo, y en el terreno lógico la afirmación del alma espiritual para el hombre puede considerarse como una verdadera superfetación de la psicología telesiana.

c) *Galileo Galilei*, que nació en Pisa año de 1564 y murió en 1642, es también uno de los representantes y promovedores más ilustres y celebrados de esta escuela. Sin contar sus trabajos físico-astronómicos en favor de la teoría copernicana, Galileo contribuyó poderosamente al movimiento y progresos de las ciencias físicas y naturales, puesto que se le atribuyen y deben la invención del péndulo y de la balanza hidrostática, el descubrimiento de las leyes de la gravedad, la invención, ó al menos la perfección del termómetro, la del telescopio, etc.

d) Contemporáneo de Galileo fué *Kepler*, natural de Wurtemberg (1571-1630), cuyo nombre, si trae á la memoria al legislador de la astronomía, recuerda también sus trabajos y descubrimientos acerca de la óptica y la física; porque la verdad es que en sus obras (1) se tropieza á cada paso con observaciones, descubrimientos é ideas pertenecientes á las ciencias físico-naturales.

(1) Las principales son: *Prodromus dissertationum cosmographicarum, seu Paralipomena quibus astronomiae pars optica traditur.*—*De Cometis*, libri tres. —*Tabulae Rodolphinae.* —*Astronomia nova, seu physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis ex observationibus G. V. Tychonis Brahe.* —*Nova stereometria doliorum vinariorum.*—*Dioptrica.*

Creemos oportuno recordar á los enemigos y detractores de la Iglesia que nos hablan á todas horas de las persecuciones de Galileo, que mientras éste pasó su vida y murió rico, considerado y protegido por Príncipes, duques de Toscana, por Obispos, Cardenales y Papas, el legislador de los cielos, que valía tanto ó más que Galileo, pasó su vida en pobreza y murió casi en la indigencia y la miseria. Añádase á esto que los escasos recursos con que atendió á su subsistencia, no los debió á sus correligionarios los protestantes, sino al emperador Rodolfo, que era católico. ¿Por qué tanta compasión y lástima en favor de Galileo, y tanta irritación contra sus perseguidores ó jueces, y ninguna en favor de Kepler y contra los que le dejaron morir en la indigencia? La respuesta es muy sencilla: se reduce á una palabra que entraña todo un sistema: los que persiguieron y juzgaron á Galileo eran católicos; los que maltrataron á Kepler y le dejaron vivir y morir en la indigencia, eran protestantes.

§ 13.

CONTINUACIÓN DE LA ESCUELA FÍSICO-NATURALISTA.

Los españoles Laguna, Huarte y Servet pertenecen también á la escuela físico-naturalista, por más que sus tendencias y direcciones teológicas sean diferentes.

Andrés Laguna, natural de Segovia (1499-1560), y médico de Carlos V, fué uno de los hombres más instruídos de su tiempo, y adquirió justa celebridad en

toda Europa. Buen humanista y muy perito en la lengua griega, anotó y tradujo al castellano las obras de Dioscórides, y publicó varios libros originales referentes á medicina, matemáticas y ciencias físicas. Así es que contribuyó eficazmente á la reforma y progreso de la medicina, con su enseñanza, con su práctica y con sus escritos, entre los cuales merecen especial mención en este concepto su *Anathomica methodus.*

La erudición filológica de Andrés Laguna no era inferior á su erudición filosófica y científica. El ilustre médico segoviense, no solamente consultó gran número de ejemplares impresos en diferentes lenguas, sino que adquirió y comparó muchos códices latinos y griegos (1) de la obra de Dioscórides, para hacer la versión con toda fidelidad. Demás de esto, enriqueció esta versión, sin contar sus excelentes anotaciones, con el nombre correspondiente á cada planta, nada menos que en diez idiomas, á saber, griego, latín, arábigo, bárbaro, *que es el que se usa por las boticas*, como dice el mismo Laguna, castellano, portugués, catalán, francés, italiano y alemán ó *tudesco*, según lo denomina el médico español.

Católico tan ilustrado como sincero y humilde, la vida y los escritos de Laguna son un modelo de acen-

(1) En esta empresa de reunir y comparar códices ayudáronle el médico italiano Matiolo, y el español Paez de Castro, acerca del cual dice en el prólogo de su *Dioscorides* traducido y anotado: «Asimesmo el doctor Juan Paez de Castro, varón de rara doctrina y dignisimo Coronista Cesáreo, me ayudó para la mesma empresa con un antiquísimo códice griego y manuscripto del mesmo Dioscórides, por medio del cual restituye más de 700 lugares, en los cuales hasta agora tropezaron todos los intérpretes de aquel autor, asi latinos como vulgares.»

drado catolicismo (1), á pesar de haberse hallado en contacto frecuente é inmediato con el protestantismo, con motivo de sus viajes y excursiones por Alemania, Italia, Francia y otros paises.

Juan Huarte, natural de San Juan de Pie de Puerto, es bastante conocido por su *Examen de ingenios*, especie de tratado físico y frenológico, en el cual discute y señala la influencia de la complexión, de los climas, de los alimentos, etc., en el origen y desarrollo de las ciencias, las artes, de las virtudes morales y de los vicios, á la vez que las disposiciones ó aptitudes naturales del hombre. «Saber distinguir y conocer estas diferencias naturales del ingenio humano, y aplicar con arte á cada una la ciencia en que más ha de aprovechar, es el intento de esta mi obra (2).»

---

(1) Con motivo de sus viajes por diferentes partes de Europa, en más de una ocasión aprovechó el prestigio de su nombre y de sus beneficios para exhortar á los pueblos á perseverar en la fe de Jesucristo y en la obediencia al Sumo Pontífice. Tal sucedió en Metz, cuyos habitantes le estaban muy agradecidos por la asistencia esmerada y caritativa que los prestó en la época de terrible peste que afligió a aquella ciudad. Así no es de extrañar que los Papas, y entre ellos León X, le honraran á porfía. Julio III le nombró Conde palatino y caballero de San Pedro, para recompensar su mérito á la vez que su celo cristiano.

(2) Es curioso, y no del todo infundado, lo que dice Huarte acerca de la facilidad de la palabra y la profundidad de la ciencia en un mismo sujeto. « Una de las gracias por donde más se persuade el vulgo á pensar que un hombre es muy sabio y prudente, es oirle hablar con grande elocuencia, tener ornamento en el decir, copia de vocablos dulces y sabrosos, traer muchos ejemplos acomodados al propósito que son menester, y realmente nace de una junta que hace la memoria con la imaginativa.... Los que alcanzan esta junta de imaginativa con memoria, y trabajan en recoger el grano de todo lo que ya está dicho y escrito en su facultad, y lo traen en conveniente ocasión con gran-

El aragonés *Miguel Servet*, que nació por los años de 1509, merece ocupar un lugar distinguido al lado de los representantes de la escuela físico-naturalista de la época. Este genio ardiente, entusiasta é inquieto, que estudió primero el derecho en Tolosa, la medicina después en París, pero que dedicó preferente atención á los estudios humanistas, filológicos, exegéticos y religiosos, y que recorrió gran parte de la Europa disputando con todo el mundo acerca de la Trinidad divina y de la consubstancialidad del Verbo, misterios que, ó negaba ó desfiguraba, pereció miserablemente en Ginebra, torturado primero y quemado vivo y á fuego lento por disposición é influencia de Calvino, con aprobación y aplauso de los protestantes contemporáneos (1), así calvinistas como luteranos.

---

de ornamento de palabras y graciosas maneras de hablar, parece á los que ignoran esta doctrina, que es grande su profundidad, y realmente son muy someros, porque llegándolos á probar en los fundamentos de aquello que dicen y afirman, descubren la falta que tienen. Y es la causa que con tanta copia de decir, no se puede juntar al entendimiento, al cual pertenece saber de raiz la verdad.» Cap. XI.

(1) Casi todos los protestantes de algún nombre escribieron á Calvino aplaudiendo el suplicio horroroso de Servet, y hasta el mismo Melanchthon, el moderado y pacífico Melanchthon, aprueba la muerte de Servet y la califica de *pium et memorabile ad omnem posteritatem exemplum*. Esto no obstante, los racionalistas declaman y declamarán eternamente contra la Inquisición, y sólo contra la Inquisición, sin acordarse para nada de la doctrina y la conducta de Calvino, de Enrique VIII, de su hija Isabel y de tantos y tantos partidarios, protectores y corifeos del Protestantismo. Al menos la Inquisición tenia más derecho para castigar, desde su punto de vista de la infalibilidad dogmática de la Iglesia, que no Calvino y demás protestantes, que no podian ni pueden alegar derecho alguno, y cometen enorme injusticia al condenar á un hombre porque interpreta en diferente sentido que ellos algunos textos de la Biblia, es decir, porque pone en práctica el principio fundamental del Protestantismo.

Puede decirse que el fondo de su concepción filosófica es panteista, pero con un panteismo vago é indeciso, que es difícil caracterizar de una manera precisa y concreta. Parece, sin embargo, que el panteismo de Servet tiene algo de emanatismo material. El médico español no se contenta con dar á entender que la esencia de Dios es una esencia universal y *omniforme*, que constituye el ser y como la substancia del hombre y de todas las demás cosas, que las *esencia* ó constituye esencialmente *(ipsa Dei universalis et omniformis essentia, homines et res alias omnes essentiat)*, sino que presenta los ángeles y las almas humanas como emanaciones de la substancia divina: *Substantia Dei, a qua angeli et animae emanarunt.*

Todavía aparece más explícita la concepción panteista de Servet, cuando, después de afirmar que Dios es todo lo que vemos *(est id totum quod vides)* y todo lo que no vemos, concluye diciendo que es la *forma*, el *alma* y *espíritu* de todas las cosas: *Deus est omnium rerum forma, et anima, et spiritus.*

Como elemento, y hasta cierto punto como base de su sistema panteista, Servet admite la existencia de una luz, emanación inmediata de la esencia divina, la cual viene á ser como un medio entre la luz ordinaria y material, y la luz puramente inteligible y en sentido metafórico, como cuando decimos de Jesucristo que es la luz verdadera. Esta luz *sui generis*, que es como una difusión superior, una emanación espontánea de la substancia divina, es para Servet el elemento primordial de todas las cosas; penetra, informa y vivifica los cuerpos y los espíritus; representa el principio y el *nexus* de todas las cosas; es como la fuerza cósmica

universal. Esta teoría lumínica de Servet, que no carece de originalidad, sirve de apoyo y se halla en estrecha relación con su teoría panteista, y hasta parece ser la que comunica á esta última el sabor materialista que en ella se advierte. Así vemos que, después de exponer con cierto entusiasmo las propiedades y caracteres de la luz; después de afirmar también que es capaz de penetrar, vivificar y dividir las almas y los ángeles, dividiendo sus elementos, concluye diciendo que, en realidad de verdad, sólo Dios es propiamente indivisible: *Angelorum et animarun substantiam ad cujus divisionem penetrat lux Dei.... Omnia sunt divisibilia, excepto Deo.*

Las ciencias físicas y naturales debieron algunos progresos y descubrimientos á su espíritu emprendedor y fecundo. Además de sus obras teológicas y de controversia religiosa (1), el filósofo aragonés publicó la *Geografía de Ptolomeo*, ilustrándola y completándola con notas y adiciones, y una obra perteneciente á medicina con el título de *Syruporum universa ratio.* En ellas, y principalmente en la última, y más todavía en el *Christianismi restitutio,* Servet descubre y revela conocimientos especiales adquiridos por medio de la observación y la experiencia.

Adelantándose á su siglo, el filósofo español indica y expone ideas nuevas acerca de las funciones vitales y la importancia fisiológica de los grandes vasos arteriales, y si no fué el primero que descubrió y afirmó

(1) Las dos principales son: *Dialogus de Trinitate*, libri duo, en la que ataca la trinidad personal y la consubstancialidad del Verbo: *Christianismi restitutio,* que, á pesar de su título, es la negación radical del Cristianismo.

de una manera precisa la circulación de la sangre, es indudable que, por lo menos, presintió este gran fenómeno biológico, y que sus ideas acerca de los pulmones y los ventrículos del corazón contribuyeron de una manera directa y eficaz á este gran descubrimiento.

Servet contaba sólo cuarenta y dos años de edad cuando Calvino le envió á la hoguera.

§ 14.

GÓMEZ PEREIRA Y OLIVA SABUCO.

Contemporáneo en parte de Laguna, y médico de Felipe II, como aquél lo había sido de Carlos V, fué Jorge Gómez Pereira, natural de Medina del Campo, por más que algunos le hayan hecho portugués y otros natural de Galicia.

En su *Antoniana Margarita*, libro por muchos citado, pero por pocos leído, sigue una dirección independiente en sus investigaciones y conclusiones, lo mismo que Vallés y Morcillo, pero manifestando cierta predilección por el fundador de la Academia, á la vez que cierta aversión contra Aristóteles. He aquí algunas de sus aserciones:

a) Las sensaciones, movimientos y demás manifestaciones sensitivo-vitales que atribuímos al alma sensitiva de los brutos, son resultado, efecto y manifestaciones de una cualidad oculta ó fuerza innata, semejante á aquella en virtud de la cual el hierro es atraído y movido por el imán *(ferrum ceu magnete trahitur)*, y no á una facultad sensitiva común á los bru-

tos y los hombres *(sensificam facultatem communem brutis ac hominibus)*, según se cree generalmente.

b) Exceptuando las cosas pertenecientes á la religión, debe permitirse al entendimiento moverse en el campo de la especulación y de la naturaleza *(spatiari ipsum in speculationis et naturae campos permittere);* pues este es el camino para descubrir, acrecentar y perfeccionar las ciencias.

En armonía con estas ideas, Gómez Pereira hace constar su propósito de apoyar su doctrina en razones y no en la autoridad de escritor alguno, por respetable que sea: *Prius vos monens, me nullius, quamtumvis gravis auctoris sententiam recepturum, dum de religione non agitur, sed tantum rationibus innixurum.*

c) La sensación en el hombre no es la percepción del objeto externo y sensible, sino la percepción de la afección interna y subjetiva, producida en el órgano por el objeto (1), doctrina reproducida, si ya no fué plagiada después, por Descartes y Locke.

d) Las sensaciones, y en general los actos del alma racional, ya pertenezcan al orden sensible, ya al orden intelectual, no se distinguen de la misma realmente sino con distinción de razón *(non realiter sed ratione ipsa differre)*, y lo mismo debe decirse de la

(1) «Ex relatis manifestum restat, sentire nihil aliud esse, quam organum facultatis sensitricis.... affici ab specie sensati.... Unde sensatio dicenda erit ille modus se habendi sensus animadvertentis.... Quod non aliter fit, quam ad affectionem organi animam, informantem, affici, prout ipsum affectum est; quam affectionem in se animadvertens anima, dicitur videns rem; non enim est aliud videre rem, quam vertere intuitum animam in suam affectionem.» *Antoniana Marg.,* pág. 27.

distinción entre la esencia y la existencia, así como de la mayor parte de los accidentes.

e) La intelección ó acto de entender se verifica sin intervención de especies inteligibles abstraídas de los fantasmas ó representaciones sensibles.

f) Pereira combate también la teoría aristotélica acerca de los primeros principios de los cuerpos; niega la existencia de la materia *prima*, y no admite más principios que los cuatro elementos.

Por lo dicho se ve que Gómez Pereira, no sólo siguió una dirección independiente en la indagación filosófica, sino que enseñó varias teorías é ideas reproducidas por Descartes y otros filósofos posteriores, sin que ni ellos ni los historiadores de la Filosofía se hayan cuidado de atribuir el honor de las mismas, si es que de honor son dignas, á nuestro filósofo español. Y es que sus obras, aunque citadas con alguna frecuencia, han sido poco leídas.

Por el mismo tiempo en que Gómez Pereira publicaba su *Antoniana Margarita*, la famosa *Oliva Sabuco*, natural de Alcaraz, daba á luz su *Nueva Filosofía de la Naturaleza del Hombre* (1), obra que llama más la atención por la condición de su autor que por su mérito intrínseco.

Aunque en el prólogo dice Oliva con notable desenfado que «su libro faltaba en el mundo, así como otros muchos sobran,» la verdad es que sólo merece

(1) El título ó epígrafe completo es: *Nueva Filosofía de la Naturaleza del Hombre, no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos, la cual mejora la vida y salud humana.* Sospecharon algunos que la obra no salió de la pluma de una mujer, sospecha que carece de sólido fundamento.

citarse aquí como representante parcial é incompleto de la escuela independiente que nos ocupa, á causa de algunas opiniones singulares que contiene, y de la independencia ó libertad de juicio de que hace alarde al sentar sus teorías más ó menos extrañas y peregrinas (1), cuya exposición omitimos, porque más bien que á la historia de la Filosofía, pertenecen á la historia de las ciencias físicas y médicas.

§ 15.

ESCUELA TEOSÓFICO-NATURALISTA.

Lo que caracteriza y distingue á los representantes de esta escuela, es la amalgama más ó menos sistemática, á la vez que extraña y frecuente, de ideas pertenecientes á la magia natural, la alquimia, la astrología, la teurgia y la cábala, con ideas más ó menos filosóficas, con observaciones físicas y con experimentos químicos.

---

(1) Entre las más notables, pueden citarse la que se refiere al asiento y principio de toda clase de sensaciones y necesidades sensibles, y la relativa á los principios de las cosas naturales. En orden á la primera, escribe: «Erraron bravamente los médicos en dar la sed y hambre al estómago, y la sensación á los instrumentos, como al ojo la vista...., siendo sólo mensajeros ó instrumentos para llevar el mensaje al príncipe de esta casa y raiz, que es el cerebro, en el cual está toda sensación, sed y hambre, y todo cualquier movimiento ó perturbación.»

Con respecto al segundo punto, escribe en su *Vera Philosophia de natura mundi,* que forma parte de la obra citada: «Non illa tria principia, materia, forma, privatio, sed Sol.... Luna.... ille causa formalis suo calore, haec materialis suo lacte, rerum naturalium principia vel potius parentes sunt.»

Ocupa lugar preferente en esta escuela el famoso *a) Paracelso* (Aureolo-Teofrasto), cuyo nombre propio y primitivo es Felipe Bombat de Hohenhein, el cual nació en Suíza, no lejos de Zurich, en 1493, y murió en 1541. Sus libros y su doctrina representan un conjunto informe de química, de medicina y de magia teúrgica. Consideraba algunas enfermedades como efectos de la acción de los espíritus, y para su curación aconsejaba que se consultara con las brujas, zíngaros, rústicos, etc. *(oportet medicum quandoque accedere ad vetulas, sagas, zingeiros, rusticos et circumforaneos)*, en atención á que Galeno y Avicena son inútiles al efecto: *De tali curatione, nec Galenus, nec Avicenna scripserunt, aut sciverunt aliquid.*

Llevado de extremada jactancia y pedantería, apellidábase á sí mismo *Reformador de la medicina*; trataba con soberano desprecio á todos los demás médicos, sin excluir á Hipócrates y Galeno, á quienes calificaba de charlatanes; se gloriaba de recibir de Dios directamente sus conocimientos, y evocaba con frecuencia los demonios y espíritus, según su biógrafo Erasmo. Sin embargo, ni aquellos conocimientos que suponía recibidos de Dios, ni su comercio con los espíritus, pudieron evitarle la desgracia de morir en el hospital de Salzburgo, cuando sólo contaba cuarenta y ocho años de edad, no obstante que se jactaba de poseer un remedio para alargar la vida de los hombres por espacio de varios siglos. En medio del fárrago de cosas inútiles, falsas y supersticiosas que contienen sus escritos, encuéntranse algunas observaciones y experimentos útiles para la química y la medicina. Su teoría de que la acción perniciosa ó mala de un prin-

cipio debe ser combatida, no con un principio contrario, sino con la acción favorable ó buena del mismo principio, parece que entraña cierta anticipación de la moderna homeopatía.

b) Jerónimo Cardano, que nació en Pavía año de 1501 y murió en 1576, ofrece bastante semejanza con Paracelso en su vida, sus escritos y su doctrina. Lleno de vanidad y de amor propio, recorre la Europa preconizando por todas partes sus curas maravillosas, sus méritos y su saber sin igual. Pero, en realidad de verdad, su ciencia consiste en un conjunto de ideas y nociones, exactas algunas, falsas otras, extravagantes y peligrosas muchas, tomadas principalmente de la química, la medicina y las matemáticas; todo ello salpicado y amalgamado con ideas y formas astrológicas, teúrgicas y mágico-teosóficas. Porque es de notar que Cardano se gloriaba de tener visiones y revelaciones divinas, entrevistas con Dios y con los demonios, y conversaciones con los ángeles, viendo á la vez espectros y oyendo voces sobrenaturales.

Como Paracelso, y acaso con más solidez y eficacia que Paracelso, Cardano contribuyó al progreso de las ciencias naturales y exactas con sus descubrimientos y observaciones. En medio de sus extravagancias y errores de todo género, sus obras *De subtilitate* y *De varietate rerum*, contienen puntos de vista, ideas y observaciones más ó menos útiles y originales, pero todo ello mezclado con puerilidades, fábulas, y, sobre todo, con supersticiones (1) de todo género. Cardano

(1) El titulo solo de algunos capítulos de su voluminosa obra *De varietate rerum,* basta para conocer su extravagancia y sus preocupaciones sobre esta materia. He aquí los epígrafes de algunos de sus ca-

admitía también un alma universal del mundo, y pretendía explicar gran parte de los fenómenos naturales por medio de la misma, en unión con la simpatía y antipatía, que desempeñan papel importante en su teoría físico-cosmológica.

Sus enemigos y detractores, entre los cuales se cuenta Escalígero, le acusaron de impiedad y hasta de ateismo. Sin negar que estas acusaciones fueran exageradas y no del todo justas ni desapasionadas, la verdad es que no carecían de fundamento, al menos bajo el punto de vista de la ortodoxia cristiana. Porque ello es cierto que el médico italiano fué hombre que no tuvo reparo en sacar el horóscopo de Jesucristo, pretendiendo explicar por este medio, ó sea por la influencia de las constelaciones que presidieron á su nacimiento, las acciones prodigiosas, el poder sobrehumano y los milagros obrados por el fundador del Cristianismo. Como muchos incrédulos y como los modernos espiritistas, Cardano, que acudía á una intervención sobrenatural para explicar los fenómenos de la naturaleza física, reservaba la explicación naturalista precisamente para las cosas ó fenómenos que exigen y entrañan la acción sobrenatural y divina.

En sus escritos, y sobre todo en su citada obra *De subtilitate*, se advierten, no solamente opiniones peregrinas, como la que atribuye memoria á todas las partes

pitulos: *Divinatio an sit, et an in omnibus*, y por cierto que admite la adivinación en casi todas las cosas, y especialmente en la medicina, agricultura, náutica, fisionomía y astrología.—*Chiromanticae observationes.—Striges seu lamiae et fascinationes.—Aruspicia.—Soni ac voces praeter naturam.—Sigila.—Magia Artesii.—Praecantationes*, con otros muchos por el estilo.

del cuerpo *(videtur memoria omnibus corporis partibus inesse)*, sino ideas y tendencias marcadamente heterodoxas y averroísticas. Sin contar que Escalígero supone y afirma que negaba la inmortalidad del alma (1), es lo cierto que el modo con que se expresa el médico de Pavía acerca del entendimiento tiene mucha afinidad con la concepción de Averroes. Para Cardano, el entendimiento es una substancia que existe fuera del hombre y que comunica ó asiste á éste lo mismo que á las bestias, sólo que la comunicación con el hombre es más perfecta é interior, por razón de su mayor inmaterialidad respecto de las bestias, cuya materia más grosera no se presta á una comunicación tan íntima, sin que por esto haya distinción real entre el entendimiento del hombre y el de las bestias: *Ingredi igitur* (intellectum unum) *in hominem, atque eo fieri ut homo intelligat. Eundem intellectum etiam belluis imminere easque ambire; at ipsi non patere aditum propter materiae ineptitudinem. Igitur hominem intus irradiare, circum belluas extrinsecus collucere: neque alia re hominis intellectum ab intellectu differre belluarum.*

c) Entre los que siguieron y conservaron la dirección de Paracelso y Cardano, debe mencionarse también al inglés *Roberto Fludd (de Fluctibus)*, que nació en el condado de Kent en 1574 y murió en 1637. La química, la cábala y la magia teúrgica le sirven

(1) «Tu in libris tuis *De anima*, secuutus Averrois atque eo prioris Themistii vaesaniam, fecisti animam mortalem. Intellectum vero, ens unum, primum, omnia implens, atque in unumquodque entium sese insinuans, quae pro suo quaeque captu et admittant et habeant ad usum tuendae vitae.» *De subtilitate ad Cardanum*, página 398.

para explicar los fenómenos de la naturaleza, y especialmente las enfermedades, cuyo origen y curación atribuye á ciertos genios y espíritus diseminados por la naturaleza.

d) El célebre médico *Van-Helmont* (Juan Bautista), que nació en Bruselas año de 1577 y murió en 1644 como buen católico, después de haberse retractado de algunos errores contenidos en sus obras, y principalmente en la que lleva por título *De magnetica vulnerum curatione.* Tanto en este Van-Helmont, como en su hijo Francisco Mercurio, se descubren y observan, no sólo la dirección teosófico-naturalista de Paracelso, sino muchas de sus paradojas, sin contar algunas nuevas, como la metempsícosis profesada por Van-Helmont el hijo. El primero, ó sea el padre, se gloriaba de tener comunicaciones con Dios por medio de visiones y éxtasis, en las que aprendía muchas verdades relativas á la medicina y la física. Como Paracelso, se jactaba de poseer una panacea para alargar la vida indefinidamente, lo cual no le libró de la muerte. Leibnitz, que debió conocer á Van-Helmont el joven, le dedicó un epitafio, en el cual, á vuelta de los elogios propios de un epitafio (1), se revela la doctrina teosófica del protagonista.

e) Los protestantes alemanes *Weigel* (Valentín) y *Boehm* (Santiago) pueden contarse también entre los representantes de esta escuela, si bien es cierto que el

(1) He aquí parte de este epitafio:

«*Nil patre inferior, jacet hic Helmontius alter*
Qui junxit varias mentis et artis opes:
Per quem Pythagoras et Cabbala sacra revixit.»

fondo de su doctrina presenta aspectos teológico-cristianos más explícitos que los que aparecen en los anteriores representantes de la escuela teosófico-naturalista. En la doctrina del primero (1533-1588) puede decirse que entran por partes iguales el elemento neoplatónico, el religioso-protestante y el paracélsico, mas algunas ideas y reminiscencias de Eckart.

El segundo, natural de una aldea próxima á Görlitz (1575-1624), después de haber sido pastor y zapatero, se entregó á la contemplación de los libros santos, y por medio de visiones, éxtasis y revelaciones que recibió de Dios, según nos dice, alcanzó el conocimiento íntimo de la Divinidad y de la naturaleza. Paracelso y Weigel fueron casi los únicos autores que conoció, y esto explica la amalgama que hizo de ideas místicas y de ideas físicas, psicológicas y naturalistas. El fuego corresponde á la naturaleza en Dios, la luz corresponde al espíritu, pues Boehm distingue en Dios la naturaleza y el espíritu. La *sal* es el símbolo de la conciencia, el *mercurio* lo es de la multiplicidad, y el *azufre* representa y simboliza á la angustia.

Á este tenor, y por medio de esta amalgama de ideas psicológicas, físicas y teosóficas, Boehm explica la creación ó *processus* de las cosas. El sistema del teósofo alemán conduce ó entraña también la identificación substancial del alma humana con Dios, la impotencia del hombre para conocer la verdad por sus propias fuerzas y la necesidad, al efecto, de la iluminación divina.

El fondo real de la doctrina de Boehm, una vez despojada de sus fórmulas y símbolos místicos, es la unidad absoluta de substancia, y en este concepto sus

amigos y discípulos tuvieron razón en llamarle *el filósofo alemán*; porque representa la concepción panteista, y es como el precursor lejano del gran movimiento panteista que en tiempos posteriores apareció en la Filosofía germánica.

§ 16.

LA ESCUELA INDEPENDIENTE.—LUÍS VIVES.

Considero como representantes de esta escuela á aquellos filósofos ó escritores filosóficos, que sin dar preferencia especial á Platón ni á Aristóteles, ni á ningún otro filósofo, siguen una marcha relativamente independiente, pero conservando el fondo esencial de la Filosofía escolástico-cristiana, la cual lleva en su seno la *perennis philosophia* de la humanidad. Otro de los caracteres que distingue á esta escuela, y que es consecuencia del anterior, es la tendencia á regenerar la Filosofía escolástica, que había caído en lamentable postración á consecuencia del nominalismo occámico y de otras causas que dejamos apuntadas en párrafos anteriores.

Los principales representantes de esta escuela son españoles, y ocupa el primer lugar en el orden cronológico

Luís Vives, natural de Valencia, donde nació en 1492. Después de estudiar Filosofía en París y las letras humanas en Lovaina, pasó á Londres, llamado por Enrique VIII, á quien había dedicado sus comentarios sobre la *Ciudad de Dios*, dirigiendo la educación de la princesa María, hasta que se retiró á Bélgica, huyendo

de los compromisos y exigencias del rey de Inglaterra con motivo de su separación de doña Catalina. Establecido y casado en Brujas, y en comunicación con los más famosos literatos de su tiempo, y entre otros con Erasmo, Moro, Bodín, nuestro filósofo falleció en Bélgica en 1540.

Vives, siguiendo la corriente del Renacimiento, ataca con dureza excesiva, y hasta con injusticia, á la escolástica y á sus principales representantes, las universidades y los religiosos. Y digo con injusticia, porque Vives no se limita á reprobar las sutilezas, las cuestiones inútiles, el lenguaje inculto, la terminología intrincada, vicios y defectos en que se hallaban sumidas ála sazón la Filosofía y la Teología, y en general las escuelas y universidades, sino que lo condena todo, sin distinguir entre el fondo y la forma, sin distinguir entre épocas y épocas, y entre escolásticos y escolásticos. Supone que estos vicios pertenecen á los monjes y religiosos *(haec a monachis discuntur docenturque)* sin distinción, como si al mismo tiempo, y aun antes de él, no hubieran escrito, evitando en parte tales defectos, Savonarola, el cardenal Cayetano y Francisco Victoria. Llama á la universidad de París vieja octogenaria que delira *(anus quaedam cum tanto senio summe delirare videtur)*, congratulándose de haber salido de espesas tinieblas *(ex cimmeriis tenebris)* al salir de sus aulas, como si en ellas no se hubieran formado filósofos y teólogos ilustres.

Algo más justa es la crítica que hace de Averroes, *homo qui in Aristotele enarrando, nihil minus explicat, quam eum ipsum quem suscepit declarandum;* pero no lo es ciertamente la que hace de Aristóteles.

Aunque tiene razón cuando procura rebajar el prestigio excesivo de su autoridad en las escuelas, no la tiene cuando, para conseguirlo, presenta como erróneas ó inútiles doctrinas que distan mucho de serlo, como cuando afirma que la lógica ó dialéctica no trata de cosas, según supone Aristóteles, sino de palabras *(dialecticam, quis non videt scientiam esse de sermone?)*, y cuando afirma que la doctrina de Aristóteles acerca de la demostración, además de ser obscura é intrincada, es inútil: *quae vero de demonstratione, praeterquam quod sunt involuta et mire intrincata, nulli sunt usui.*

En la parte filosófica de Vives no se observan las exageraciones parciales de su parte crítica. Porque la Filosofía de nuestro autor es la misma en el fondo que la Filosofía de Santo Tomás, al menos con respecto á los problemas y cuestiones de importancia. Quien haya leído sus tratados filosóficos, y principalmente los que llevan por epígrafe: *De Prima Philosophia* y *De Anima*, apenas encontrará diferencia alguna notable entre la doctrina del filósofo valenciano y la de Santo Tomás. Hay, sin embargo, tres puntos en que parece que disiente del Doctor Angélico, porque Vives: 1.°, rechaza implícitamente la teoría del entendimiento agente y posible, puesto que no la menciona al hablar de las facultades y funciones del alma racional; 2.°, confunde la memoria sensitiva con la intelectual, puesto que, después de señalar la memoria entre las facultades del orden intelectual, le señala como función propia contener las representaciones sensibles (1); 3.°, en la de-

(1) «Memoria est facultas animi, qua qui ea, quae sensu aliquo externo aut interno cognovit, in mente continet.» *De Anima*, lib. II, cap. II.

finición del alma humana parece propender á la concepción platónica, negando implícitamente, ó al menos prescindiendo de la información substancial de la misma respecto del cuerpo, el cual para Vives no es más que un instrumento y como la habitación del alma racional: *agens praecipuum, habitans in corpore apto ad vitam.*

Las palabras con que explica esta definición revelan más claramente su sentido platónico (1) y la tendencia del filósofo valenciano á separarse de la teoría de Santo Tomás en esta materia.

Sabido es que, además de la dialéctica y de la Filosofía en general, fueron objeto de las discusiones y crítica de Vives la gramática, la retórica, la moral y el derecho, y esto es precisamente lo que constituye la parte más importante de sus escritos como filósofo, porque, como dijo con mucha verdad y con su acostumbrada penetración Melchor Cano, *dixit ille* (Ludovicus Vives) *quidem in libris de Corruptis disciplinis, multa vere, multa praeclare.* Y al decir *multa*, indica ya el gran teólogo español, que no aprobaba *todo* lo que sobre la materia había dicho, como tampoco aprobaba el tono arrogante en demasía que á veces emplea: *Atqui fidenter pronuntiavit aliquando tanquam e divorum concilio descendisset.*

(1) En la clasificación de las facultades y funciones del alma racional, Vives se aparta también algo de la teoría escolástica, atribuyendo a la mente ó entendimiento mayor número de funciones ó actos, en lugar de la *aprensión, juicio* y *discurso*, á que las reducía aquélla: *Sunt haec*, escribe, *in anima rationali munera, voluntas, memoria, mens, et sub mente simplex intelligentia, consideratio, recordatio, collatio, discursus, censura seu judicium, contemplatio. De Anima*, lib. II.

La parte positiva ó afirmativa de la crítica del filósofo valenciano no corresponde siempre á la parte negativa. Por punto general, Vives se contenta con señalar los vicios y defectos de las artes y ciencias, sin fijar y razonar el camino que debieran emprender, ni señalar de una manera concreta el remedio. Por eso dice con mucha oportunidad y razón el citado Melchor Cano, que habría merecido mayor aprobación de los doctos, si para restablecer y regenerar las ciencias hubiera empleado tanta diligencia y esmero como la que dedicó á disertar acerca de las causas de su decadencia (1) y de sus vicios; pero la verdad es, diremos con Cano, que es débil y poco diligente al enseñar las artes y las ciencias, por más que sea vigoroso al atacar ó descubrir sus defectos y errores: *In tradentis disciplinis elanguit, cum in carpendis erroribus viguisset.*

Por lo que hace á su Filosofía, puede decirse que es incompleta, en atención á que casi se reduce á ciertas cuestiones metafísicas y psicológicas. Por lo demás, ya hemos dicho que coincide en el fondo con la Filosofía escolástica, aunque expuesta con lenguaje oratorio, y cuidando hasta con exceso y afectación de evitar el método y las fórmulas de las escuelas. Á pesar de esto, y tal vez por causa de esto, no menos que de sus aficiones exageradamente *humanistas*, el estilo de Luís Vives ofrece en ocasiones cierta dureza, y alguna vez no carece de afectación.

En suma: el mérito principal de Vives, como filó-

(1) «Multo autem viris doctis probaretur magis, si qua diligentia et disertitudine causas corruptarum artium expressit, eadem collapsas restituisset.» *De Locis theol.*, lib. x, cap. últ.

sofo, consiste en haber contribuído más ó menos eficazmente á la restauración de la Filosofía cristiana, ya combatiendo los aspectos defectuosos de la escolástica, ya oponiéndose á la preponderancia de la autoridad humana sobre la razón individual, ya señalando los vicios y defectos generales de las ciencias y artes contemporáneas, y haciéndolas hablar lenguaje más puro y natural.

Si consideramos á Vives, no en el terreno estrictamente filosófico, sino por parte de las relaciones de esta Filosofía con las ciencias físicas y naturales, es mayor su mérito. Porque antes de Bacón, y con sentido más cristiano, más espiritualista y más científico que Bacón, Vives afirma la necesidad de observar y estudiar la naturaleza directamente y en sí misma, y no partiendo de ideas y teorías preconcebidas. Sus preceptos y consejos acerca del método experimental, de sus verdaderas condiciones y reglas como método de investigación científica, y de su importancia y utilidad para promover los progresos de las ciencias físicas, naturales y aun de las psicológico-fisiológicas, revelan que el filósofo valenciano conoció antes que Bacón y mejor que Bacón la naturaleza, la importancia y las condiciones propias del método experimental. Por cierto, que de esto último nos dejó un ejemplo práctico en el estudio analítico de las pasiones, muy superior en todos conceptos al tratado de Descartes sobre el mismo asunto. Así, no es de extrañar que el nombre y los trabajos de Vives hayan sido objeto de merecidos elogios por parte de historiadores y críticos extranjeros, no muy propicios generalmente á los filósofos españoles en materia de elogios. Lange, entre otros, escribe que

nuestro Luís Vives «debe ser mirado como el reformador más grande de la Filosofía de su época y como un precursor de Bacón y Descartes».

§ 17.

FOXO MORCILLO.

Foxo Morcillo (Sebastián) merece figurar entre los más ilustres representantes de la Filosofía española durante el siglo XVI. Nació en Sevilla, año de 1528, y después de haber hecho los primeros estudios en España, pasó á completarlos en la universidad de Lovaina, una de las más florecientes y afamadas por aquel tiempo. No tardó en llegar á oídos de Felipe II la justa fama del saber y virtudes de Morcillo, y este gran monarca, que se complacía en honrar y ensalzar á los hombres de verdadero mérito, puso en él los ojos desde luego y le llamó á España, para confiarle el cargo de preceptor del príncipe D. Carlos su hijo. Desgraciadamente el filósofo sevillano no pudo tomar posesión de tan importante cargo, pues pereció en la mar, por haberse ido á pique la nave que le conducía á su patria desde los Países Bajos.

Foxo Morcillo, que apenas contaba treinta años de vida cuando naufragó, había escrito ya numerosas y excelentes obras (1), las cuales son testimonio auténtico de su grande fecundidad científica.

---

(1) Por el testimonio de Nicolás Antonio y de otros bibliógrafos sabemos que nuestro filósofo había escrito ya las siguientes obras: *De natura philosophiae, seu de Platonis et Aristotelis consensione.—Compendium ethices philosophiae ex Platone, Aristotele, aliisque*

Para formar idea del pensamiento doctrinal de Foxo Morcillo, conviene distinguir y considerar en él al filósofo independiente, al filósofo del Renacimiento y al filósofo cristiano.

En el primer concepto, el filósofo sevillano se manifiesta desde luego partidario de la libertad de filosofar, haciendo alarde de marchar con independencia de Aristóteles, de Platón y de otro cualquiera (1), buscando la verdad y la probabilidad doquiera se encuentren, y anteponiendo la investigación propia de la verdad y sus resultados á la opinión autoritaria y sin discernimiento: *anteponendum est studium veritatis opinioni de alterius auctoritate temere sumptae.*

En conformidad con esta dirección ecléctica é independiente, y como resultado de la misma, Morcillo

a) Se esfuerza y procura conciliar la Filosofía de Platón y la de Aristóteles, aproximando sus soluciones, para lo cual interpreta su doctrina en un sentido amplio y comprensivo, aunque no siempre fundado y exacto. Tal sucede principalmente con la teoría plató-

---

philosophis collectum.—In Platonis Timaeum, seu de universo commentarius.—In Phaedonem Platonis, seu de animarum immortalitate.—In Platonis decem libros de Republica, commentarius.—De demonstratione, ejusque necessitate ac vi.—De usu et exercitatione dialecticae.—De studii philosophici ratione.—De styli informandi ratione.

Los ejemplares de estas obras son hoy muy raros, y sería de desear que los bibliófilos españoles y el gobierno mismo promovieran y facilitaran una edición completa de los escritos de este filósofo español, tan notable como olvidado.

(1) «Eam enim semper rationem inire in studiis meis vel scriptis decrevi, ut nullius in verba auctoris jurare velim, sed quae mihi magis probabilia videantur, ea maxime complecti, sive ab Aristotele, sive a Platone, sive a quovis alio dicantur.» *De natura philos. seu de Platonis, et Arist. consens.,* lib. I, cap. I.

nica de las ideas, pues Foxo Morcillo no se contenta con suponer que para Platón las ideas existen sólo en la inteligencia divina y no fuera de ésta, suposición que dista mucho de ser incontestable, sino que pretende identificar, ó poco menos, las ideas platónicas con las formas substanciales de Aristóteles. En este concepto, el filósofo español preludia á ciertos modernos, especialmente entre los alemanes, que tuvieron y tienen el mismo empeño por fundir y conciliar la teoría de Platón con la de Aristóteles. En nuestro sentir, ni el primero ni los últimos consiguieron su objeto, porque á ello se oponen las diferencias profundas, por no decir antitéticas, que separan las dos teorías aludidas. La *natura secunda* que Foxo atribuye al filósofo de Estagira para compararla é identificarla en cierto modo con la *mundi anima* de Platón, carece de sólido fundamento.

Si no son siempre acertadas y exactas las aproximaciones y afinidades que Foxo Morcillo establece entre Platón y Aristóteles, tampoco lo son siempre las diferencias que indica ó supone entre los mismos en orden á determinadas cuestiones. Así, por ejemplo, aunque es cierto que Platón y Aristóteles convienen en considerar la materia como sujeto *(qua in re hoc convenit Platoni cum Aristotele, quod materiam veluti subjectum posuerit)*, y aun esto, si se sobreentiende la materia *prima*, no lo es que se diferencien entre sí, porque Aristóteles enseña que la forma substancial es causa eficiente y principio primero *(differt tamen, quod Aristoteles formam velut causam efficientem ac principium primum cesserint esse)* y activo de la substancia. Para el filósofo de Estagira, la forma, el primer acto,

actus primus, es la causa formal, y en el concepto de tal, es la raíz de los actos segundos, pero no es la causa eficiente de la cosa ó substancia: una cosa es el agente ó movente que *educit ex potentia materiae* la forma substancial, y otra cosa es la misma forma.

No es más exacta y fundada la diferencia que entre los dos filósofos establece (1) en orden á la privación como principio de las cosas, porque la verdad es que, para Aristóteles, lo mismo que para Platón, la privación no es un ser ó principio positivo, sino la ausencia de la forma, ausencia que en orden de la naturaleza, aunque no de tiempo, es anterior á la introducción de la forma nueva.

b) En la cuestión referente al origen y constitución del conocimiento, adopta también una posición independiente, pues ni admite las ideas innatas, y mucho menos su preexistencia *ante unionem animae cum corpore*, como Platón, ni tampoco admite, como Aristóteles, que las ideas todas traen su origen de los sentidos y son resultado ó elaboraciones de la actividad del entendimiento. Aunque en esta, como en otras varias cuestiones, Morcillo no se expresa con la claridad ni con la fijeza y constancia que fuera de desear, del conjunto de sus explicaciones parece inferirse: 1.°, que consideraba algunas ideas, y con especialidad las del bien y la verdad, como innatas propiamente: 2.°, que consideraba á las demás ideas, ó al menos á muchas, como innatas implícitamente, como impresiones es-

(1) «Aristoteles, escribe Morcillo, privationem formae contrariam inter principia naturalia retulit: Plato vero non ut principium, sed ut formae absentiam, in materia nuda posuit.» *Comment. in Timaeum Plat.*

pontáneas, como semillas naturales del conocimiento *(ad omnia intelligenda et agenda, veluti semina quaedam habemus a natura)*, de manera que el conocimiento racional y científico depende de los sentidos y de ciertas nociones innatas de la inteligencia (1), como de causas parciales que integran una causa total y completa.

c) Expresión de las tendencias independientes de Foxo son igualmente algunas otras opiniones más ó menos originales, entre las cuales es digna de notarse la que se refiere al origen del alma sensitiva en el hombre, pues parece suponer que es producida por el alma racional: *In homine anima rationalis, ex se aliam quasi animam producit, corpori annexam, quam sensitricem apellamus.*

Como filósofo del Renacimiento, Morcillo escribe con cierta elegancia, se expresa con dureza, que raya en injusticia, contra los escolásticos; recomienda, ó, mejor dicho, exige como necesario para la Filosofía el estudio del griego y de la retórica, y concluye por calificar de obscura y falta de método á la lógica misma de Aristóteles.

Como filósofo cristiano, el fondo de su Filosofía entraña las soluciones de la Filosofía católica en orden á los problemas capitales de la ciencia, y coincide generalmente con la doctrina de Santo Tomás, aun en cuestiones de importancia secundaria, según se echa de

(1) «Necesse profecto est aliquas mentibus nostris impressas esse a natura rerum formas putare, non facultate tantum, ut putat Aristoteles, sed actu, eo modo, ut nec sensus sine iisdem notionibus satis ad pariendam scientiam sint, nec sine sensibus ipsae notiones.» *De demonstrat. ejusque necessit.*, cap. III.

ver fácilmente en su doctrina acerca de las ideas divinas, acerca del mundo y de sus relaciones con Dios, acerca de la naturaleza de las facultades del alma, de su número, de sus funciones, y hasta acerca del modo con que permanecen las sensitivas en el alma separada del cuerpo, acerca de la naturaleza y objeto de la ciencia, con otras muchas cuestiones filosóficas.

Antes de concluir, debemos notar que, en medio de sus tendencias y dirección eclécticas, á pesar de su dirección y alardes de independencia y á través de sus ensayos de conciliación, se descubren en el filósofo español cierta predilección y como simpatías marcadas hacia Platón y sus teorías filosóficas. En este concepto, y desde este punto de vista, merece ser considerado como uno de los representantes del platonismo en España.

§ 18.

FRANCISCO VALLÉS.

Este filósofo español, muy notable, pero poco conocido, que hizo sus estudios en Alcalá y fué médico de Felipe II, merece figurar al lado de Luís Vives y de Foxo Morcillo, á los cuales no era inferior en conocimientos filosóficos.

Haciendo caso omiso de los escritos referentes á medicina y ciencias físicas (1), la obra principal de Va-

(1) Además de sus comentarios *in quartum librum Meteororum Aristotelis*, y sin contar su versión de los ocho libros *Physicorum*, de Aristóteles, ilustrada y enriquecida con notas y explicaciones eruditas, Vallés escribió comentarios sobre diferentes obras de Hipócrates y Galeno, según se desprende claramente de lo que él mismo nos dice

llés, como filósofo, es la que lleva por epígrafe: *De his quae scripta sunt physice in libris sacris, sive de Sacra Philosophia.*

Aunque á juzgar por el título pudiera creerse que la obra trata principal y exclusivamente de materias pertenecientes á la física, no sucede así. Al lado de algunas de estas cuestiones, Vallés plantea, discute y resuelve muchos de los problemas más importantes de la metafísica, la cosmología y la psicología, y los discute, no solamente en sentido filosófico, sino en sentido crítico-histórico, citando y discutiendo con notable exactitud las opiniones y sistemas de los principales filósofos y escuelas. Sin adherirse á ninguna de estas, el fondo de su doctrina coincide con la escolástico-cristiana, ó, si se quiere, con la de Santo Tomás, sin perjuicio de separarse de ella en algunos puntos de mayor ó menor importancia. Vallés tiende también, como Foxo Morcillo, á la conciliación entre Platón y Aristóteles; pero nótase en él cierta predilección por

---

en el prólogo de su *Sacra Philosophia:* «Proinde ego, escribe, perfectis jam in omnes auditorios Aristotelis de natura, et quamplurimos Hippocratis et Galeni de re medica, libros commentariis, quod Deus concesserit vitae reliquum, statui in iis philosophari.»

Lo cual se halla conforme con lo que dice en el prólogo de su versión y comentarios *in libros Physicorum,* donde, además de felicitarse por la general restauración de las letras *(Omne enim litteraturae genus videtur jam ad antiquum nitorem redire),* alude á sus numerosas obras de medicina, publicadas ya *(multa medicine opera),* ó próximas á publicarse.

Por cierto que en el mismo prólogo ensalza á Felipe II y á su augusto padre, porque, sin atenerse á tradiciones exclusivistas ó nobiliarias, comenzaron á conferir las dignidades, magistraturas y demás honores á los varones doctos y virtuosos: *Caepistis dignitates, magistratus et alia omnia praemia quae.... superioribus saeculis, velut jure nobilitatis petebantur, in viros probos et doctos conferre.*

Aristóteles sobre Platón, al paso que en Foxo Morcillo sucede lo contrario.

Si la naturaleza y límites de esta obra permitieran exponer con alguna extensión la doctrina del médico de Felipe II, se vería que los historiadores de la Filosofía, que con frecuencia ni siquiera le nombran, no conceden á este filósofo español—acaso por ser español y por desconocer sus escritos — la importancia que le corresponde. La brevedad nos obliga á recordar solamente que Vallés

1.º Enseñó que la animación del feto humano se verifica directa é inmediatamente por el alma racional, creada é infundida por Dios en el cuerpo, sin que se produzca ni preceda en la materia alma alguna sensitiva (1), como se opinaba entonces generalmente.

2.º Reconoce que la *Fisionomía*, ó sea lo que hoy se llama *Frenología*, no es cosa enteramente vana *(non esse profecto omnino vanam)* é infundada, aduciendo en confirmación la doctrina y ejemplos de Aristóteles é Hipócrates (2), y, lo que es más aún, indica ciertas limitaciones y reservas que debe tener en cuenta la frenología, como son la influencia modificadora de la educación, la enseñanza, pero principalmente la gra-

(1) «Certe nisi Deus immergeret in humanum corpus rationalem animam.... oriretur naturaliter forma aliqua sensitiva; nunc vero non oritur, quia eodem temporis momento, quo commodam compositionem corpus consequutum est, inspirat in illud Deus spiraculum vitae, quod simul sensitiva et intellectiva anima est.» *De Sacra Philos.*, cap. IV.

(2) «Argumento esse potest, quod Aristoteles, auctor minime vanus, librum proprium dedit ei doctrinae, et sparsim scripsit de ea multa in libris de Historia animalium. Sed et Hippocrates.... sparsim scripsit multa ad Physiognomiam spectantia.» *De Sacra Philos.*, cap. XXXII.

cia ó auxilios divinos : *in hominibus vero valet plurimum ad formandos mores educatio , et disciplina , et quod his majus est , Dei gratia.*

3.° Opina que la diferencia propia y constitutiva del hombre no es la racionalidad , sino más bien la capacidad ó aptitud para adquirir la sabiduría *(differentia propria hominis est sapientiae esse capacem)* ó las ciencias , fundándose para ello y alegando al efecto que la racionalidad y la inteligencia convienen también de alguna manera á los brutos *(bruta omnia rationabilia etiam....., circa quaedam sunt, et intelligentiam quandam habent)*, al paso que son incapaces de sabiduría *(sapientie vero nullatenus sunt capacia)*. Porque nuestro filósofo,

4.° Opina y enseña que aunque los brutos no tienen una razón ó inteligencia tan perfecta como la del hombre, entre otras razones, porque no discurren acerca de las cosas eternas, universales y divinas, son, sin embargo, verdaderamente racionales , según que y en cuanto que discurren y raciocinan acerca de las cosas sensibles y perecederas : *Certe rationem aliquam esse brutis, negare non possumus.... Non igitur belluae ratiocinantur simpliciter, sed quodammodo, de sensibilibus solum et caducis.*

5.° Sin ser escéptico, ni mucho menos , como alguien le ha atribuído (1), el filósofo español adopta la

---

(1) Entre otros , el Sr. Laverde, en sus *Ensayos críticos*. Pero la verdad es que la profesión de escepticismo absoluto y general que le atribuye carece de fundamento ; pues las palabras que cita en su apoyo no expresan ni representan la resolución , sino la *proposición* ó planteamiento del problema escéptico indicado, según se desprende á primera vista de las palabras del *Eclesiastes* que sirven de comienzo

tesis dogmática, si bien con restricciones y reservas escépticas, especialmente en orden á las ciencias físicas. Según él, no conocemos de una manera intuitiva ó inmediata las substancias, pero sí los accidentes, aunque no con perfecta exactitud, á causa de la instabilidad de los sentidos y de las cosas sensibles. Esta instabilidad é imperfección de los sentidos y cosas sensibles es causa de que en las cuestiones físicas no pueda el hombre llegar á la ciencia cierta, debiendo contentarse con la opinión. Pero fuera de este orden físico ó puramente material, existe la certeza, no ya sólo por razón de las proposiciones ó verdades de evidencia inmediata, sino también por parte de las proposiciones y verdades conocidas por medio de la demostración y del raciocinio (1), siendo digno de notarse

---

y tema al capítulo de que están tomadas, que por cierto es el LXIV y no el XLVI, como se dice en los *Ensayos*, sin duda por error de imprenta. Después de plantear la cuestión en los términos indicados, y después de exponer y discutir las diferentes opiniones y teorías de filósofos y escuelas sobre este punto, Vallés expone su propia opinión en los términos que indicamos en el texto.

(1) «Atqui ego ita statuo: Nullius substantiae habere possumus per se notitiam, quam vocant intuitivam, quia nulla via est ad intellectum nisi per sensus; sensus vero patibiles tantum percipiunt qualitates. Accidentium haberi potest notitia per se.... Porro assertiones quaedam sunt per se notae, quarum assensus natura nobis est insitus: aliae vero sunt, quae ex primis monstratorie colliguntur; primarum habetur scientia naturalis; aliarum vero ratiocinando conquisita.... Eorum vero, quae in opinione versantur, cujusmodi sunt omnia physica problemata, constat nullum prorsus sciri posse.... sublata omni obscuritate et incertitudine, quae non possunt abesse ab opinione. Non solum autem non est hactenus comparata scientia physicarum assertionum, sed nec comparari quidem potest, quia physicus non abstrahit a materia; non tamen proinde debet more Pyrrhonicorum dubitare de omnibus sed probabilioribus assentiri.» *De Sacra Philosophia*, cap. LXIV.

que la tesis físico-escéptica sirve á Vallés de premisa para deducir la necesidad y existencia de la vida futura: *Quare si in hac vita ac sensuum horum ministerio, non potest scientiam naturae consequi, fit ut illum maneat vita alia beatior, in qua, a perpetua, qua in hac torquetur siti, sit satiandus, cum scilicet, apparuerit gloria Dei.*

§ 19.

ISAAC CARDOSO.

Este filósofo español, de procedencia judaica, aunque escribió en el siglo XVII, pertenece, sin embargo, al Renacimiento, porque su criterio, sus tendencias y su doctrina son como el reflejo del criterio, doctrina y tendencias de los Morcillo, Vallés y demás representantes de la escuela relativamente independiente de que aquí se trata.

Porque si Cardoso conserva el fondo del pensamiento cristiano en la *Philosophia libera*, y hasta el fondo también del pensamiento escolástico en la teodicea, que forma parte de la misma, es igualmente incontestable que en muchas cuestiones, referentes á la física y la antropología, el filósofo judío se separa de las tradiciones filosófico-escolásticas, para reemplazarlas con ideas y soluciones eclécticas.

Así vemos al autor de la *Philosophia libera* reproducir la antigua teoría atomística, considerando los átomos como principios y elementos de las substan-

cias materiales y de todas sus propiedades y efectos.

En conformidad con esta teoría atomística, Cardoso enseña

a) Que no solamente la luz, sino el calor, el frío, la sequedad, y en general todas aquellas cualidades que se dicen primeras, son substancias muy sutiles *(tenuissimae substantiae sunt)* que penetran los cuerpos y producen en ellos determinadas mutaciones.

b) Que el alma de los brutos es una parte ígnea ó sutilísima *(pars illa ignea animalibus admixta)* que, en combinación con las demás partes del animal, produce las funciones que en éste observamos. Esta alma no informa substancialmente todo el cuerpo, aun tratándose de los animales perfectos, sino que reside en el corazón, si se trata de estos, y en la parte que corresponde al corazón, si se trata de los animales imperfectos: *Unde in animalibus perfectis cor est praecipua sedes animae, in imperfectis vero est illa pars quae cordi correspondet.*

c) Que la razón y la mano son como los caracteres fundamentales y la razón suficiente de la superioridad del hombre sobre los animales; pues si con la razón, que es el arte de las artes y anterior á todas las artes *(ratio est ars artium et ante omnes artes)*, contempla las cosas celestiales, mide los mundos y conoce al mismo Dios, con la mano, que es el órgano de los órganos, forma obras prodigiosas y superiores á toda alabanza: *Manu prodigiosa opera efformat et quae excedunt omnem laudem.*

d) Que el alma racional es una substancia incorpórea y espiritual, según se prueba, entre otras razones, porque el entendimiento es una facultad capaz de

reflexión sobre sí misma, y porque su objeto es lo verdadero ó el ente, objeto que comprende en sí todas las cosas y cuyo conocimiento exige la independencia por parte de la razón de todo órgano material. Esta alma debe su origen y su ser á la acción de Dios (1), que la sacó de la nada.

e) Que aunque es muy difícil señalar la época en que se verifica la unión de esta alma racional con el cuerpo, debe tenerse por muy probable que esta unión se realiza durante los tres días primeros de la concepción: en todo caso, no debe admitirse que al alma racional preceda en el feto alma sensitiva ni vegetativa.

f) Que las facultades propias del alma racional son el entendimiento y la voluntad; pero ésta es superior y más noble que el entendimiento. Éste no necesita de especies inteligibles para conocer, y por consiguiente debe rechazarse la doctrina de Aristóteles acerca del entendimiento agente y posible.

La inmortalidad del alma, según Cardoso, no es solamente una verdad científica y demostrada, sino una especie de verdad innata y general, una especie de primer principio.

Isaac Cardoso discurre largamente, y no sin acierto,

(1) «Anima neque est corporea, neque particula Dei, neque per traducem fit; non est de natura Angelorum, neque supra illos eminens, neque creatur ab aliqua intelligentia, neque ante corpus creatur, neque ex anima mundi deducitur atque in illam postea transfusa, neque unica tantum in specie humana, neque composita ex parte corporea et immateriali, sed est substantia mirabilis, incorporea, indivisibilis, intelligens, immortalis, imago Dei, a quo fuit creata ex nihilo, libera, suae faelicitatis architectrix, suae miseriae auctor.» *Philosoph. libera,* lib. VI, cuest. 76.

acerca de la fisionomía, á la que define diciendo que es *ars quae ex signis exterioribus internas affectiones investigat.*

§ 20.

CONTINUACIÓN DE LA ESCUELA INDEPENDIENTE.

Los cuatro filósofos cuyas doctrinas y tendencias hemos expuesto en los párrafos que anteceden, si bien fueron los principales, no fueron los únicos representantes de la escuela independiente, porque á ella pertenecen también otros escritores españoles de aquella época, cuyas obras se relacionan más ó menos directamente con la Filosofía.

Además de Fernán *Pérez de Oliva*, que escribió un *Diálogo de la dignidad del hombre*, obra estimable por la pureza relativa del lenguaje, no menos que por la solidez de la doctrina, merecen especial mención los siguientes:

a) *Núñez* (Pedro Juan), que fué profesor de Filosofía en la universidad de Valencia. Tanto en la *Oratio de causis obscuritatis aristotelicae et de illarum remediis*, como en el libro que lleva por título *De constitutione artis Dialecticae*, el compatriota de Vives señala y reprueba los vicios y defectos que dominaban á la sazón en la enseñanza pública, é indica al propio tiempo el camino que debe seguirse para regenerar y hacer fecunda la enseñanza pública. Entre otros elementos de regeneración, recomienda el conocimiento del griego y del latín, la crítica, los estudios filosóficos, claridad

del método, etc. (1), pero sin rechazar ni condenar por eso la doctrina de Aristóteles, de la cual más bien se muestra partidario y admirador.

El filósofo valenciano rechaza la pretensión de los que afirman que nada hay falso, defectuoso ó repugnante en Aristóteles, pero reconoce que son pocos los errores y defectos *(mallem dicere pauca esse falsa, pauca repugnantia, pauca inconsecuentia)* notables de su doctrina. Sin negar estos y otros defectos del Estagirita, confiesa que se le debe la invención de todas las artes, y principalmente la dialéctica *(cui omnium artium inventionem deberi confiteor ac praesertim Dialecticae)*, y, lo que es más, reconoce y reprueba la exageración é injusticia con que Ramus ataca varios puntos de la doctrina de Aristóteles, á pesar de la grande estima en que nuestro Núñez tenía al filósofo francés, á quien apellida *vir natus ad docendas omnes artes brevi et utiliter*, y á pesar de ser su partidario y el primero que introdujo su doctrina en la universidad de Valencia: *Etsi primus in Schola Valentina me Rami sectatorem professus sum.*

Y es que Núñez, como Luís Vives, y Foxo Morcillo y Vallés y Gómez Pereyra y Cardillo Villalpando, y tantos otros españoles, pertenece á la raza de aquellos

(1) «His obscuritatibus Aristotelis medicinam aliquam faciamus, ut qui utramque linguam perfectae norunt, de exemplarium varietate censeant.... et vim sermonis graeci et proprietatem declarent.... et vocabula artium et distinctiones barbaras oratione apertiori illustrent.... Logici quibus argumentis, qua forma ratiocinationum, qua methodo usus sit Aristoteles doceant. Obscura argumenta, obscuros syllogismos, obscuram methodum aperiant.» *Oratio de causis obscurit.*, etc., al final.

escritores que supieron discernir y apropiarse lo que había de bueno en el Renacimiento, sin entregarse á sus exageraciones doctrinales, ni menos á sus tendencias heterodoxas y anticristianas.

b) Alejo *Venegas*, autor de un libro bastante curioso, que lleva por título: *Las diferencias de libros que hay en el mundo.* Este tratado, que salió á luz en Toledo en el año de 1540, es una especie de miscelánea, en que el autor discute varias cuestiones filosóficas al lado de otras pertenecientes, ora á la Teología, ora á la Sagrada Escritura, ora á la física, á la geografía (1), y á otras ciencias naturales.

c) Floreció también por aquella época Jerónimo de *Urrea*, excelente filósofo moralista, cuyo *Diálogo de la verdadera honra militar* es un notable tratado filosófico contra el duelo, ó, como escribe su autor, *contra la desvariada y bestial costumbre del duelo.* Para demostrar lo absurdo é inmoral del duelo, alega, entre otras razones, que «el duelo no es sino vanidad y engaño, y cosa donde no se saca certeza de la verdad, antes las más veces es infamia para el hombre justo y ver-

(1) La diferencia de libros á que alude Venegas en el título de su obra, se refiere al objeto ó materia, de manera que dichos libros son Dios, el mundo, el hombre y la Biblia ó palabra divina. De aquí la división que hace el autor de su obra en cuatro partes, la primera de las cuales *trata del libro original que es el libro divino*, es decir, Dios: la segunda *trata de la Filosofía natural ó física*; la tercera parte contiene *el libro de la razón*, y la cuarta *trata de la Escritura Sagrada.*

Entre las cosas curiosas que contiene este libro, es una de ellas el catálogo de nombres de lugares antiguos, con la correspondencia coetánea, catálogo que se encuentra en la segunda parte, al hablar de la tierra y de la geografía española.

dadero, y reputación para el falso y mentiroso, aconteciendo quedar muerto el que combate con razón, y el pésimo, que con dañada voluntad hizo la injuria, salir ufano, glorioso y digno, á la vulgar opinión, de ser honrado y tenido en precio».

Con ocasión del duelo, el autor plantea y discute diferentes cuestiones morales, filosóficas y político-sociales (1), algunas de las cuales son bastante curiosas y de sabrosa lectura, como la que se refiere al origen y significación de los hidalgos y escuderos.

§ 21.

ESCUELA FILOSÓFICO-POLÍTICA.

La política y el derecho tuvieron también sus partidarios durante esta época de transición, y el Renacimiento, ó digamos el entusiasmo general por la antigüedad, dió origen á producciones filosófico-políticas, calcadas sobre los modelos antiguos, y especialmente sobre la república de Platón.

---

(1) Nuestro autor llama la atención sobre la injusticia que cometen los jueces del campo cuando se apresuran á honrar al vencedor, sin reparar que la victoria no siempre va acompañada de la justicia y la razón. «Así es inicuo el juez del campo, pues entendiendo que este insolente sin razón injurió al vencido y mantuvo la mentira y falsedad, y porque sale vencedor por acaso, ó por tener más fuerza y aliento que su enemigo, ó por estar más diestro en las armas, con gran solemnidad le saca del campo y deja en él con vituperio á aquel que sin razón injuriado combatió hasta la muerte por mostrar su verdad. Digo que los Reyes y Pontífices habian de desposeer á tan inhumano juez de honra, bienes y vida.» *Diálogo de la verdadera honra militar, que trata cómo se ha de conformar la honra con la conciencia cristiana*, pág. 31.

a) El primer representante notable de esta escuela en el orden cronológico es el florentino *Nicolás Maquiavelo* (1469-1527), el cual, si en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* manifiesta predilección y desenvuelve con cierta complacencia los principios del gobierno democrático, en su famosa obra *El Príncipe* propende al despotismo y favorece sus empresas contra la libertad. La tesis fundamental de este libro consiste en subordinar al principio de la autoridad ó voluntad del imperante todas las cosas, sin excluir la probidad, la justicia, el derecho, la religión y la moral.

b) *Tomás Moro*, que nació en Londres año de 1480 y que fué degollado en 1535 por no haber querido reconocer la supremacía espiritual de Enrique VIII, es uno de los más célebres representantes de la escuela filosófico-política, y debe su celebridad, como tal, á la obra que lleva por título *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia.*

En este libro, escrito en latín elegante y calcado sobre la *República* de Platón, aunque con ciertas restricciones y reservas, exigidas imperiosamente por el espíritu cristiano, Moro sienta las bases, ó al menos deja la puerta abierta á las teorías comunistas. Verdad es que su vida, y sobre todo su muerte en un cadalso en defensa del Catolicismo, parecen probar que su isla de Utopia es sólo una concepción fantástica y un ideal imaginario, y que su objeto verdadero y práctico fué criticar ciertos vicios y defectos de los gobernantes y de las diferentes clases sociales. De todos modos, es cierto que el comunismo, ó al menos la abolición de la propiedad individual, constituye parte integrante de

su ideal político (1), ya se trate de un ideal quimérico, ó de ideal práctico en la opinión de su autor.

c) Juan *Bodin* (1530-1596), natural de Angers, siguió una dirección opuesta á la de Tomás Moro. En su obra *De Republica* combate las teorías comunistas de Platón y del Canciller inglés, pues la comunidad de bienes hace imposible la república, y es contraria á la ley divina y natural (2), siendo bien extraño, por lo mismo, que Reibaud le haya colocado entre los comunistas al lado de Platón, de Moro y de Campanella.

Bodin, que define la república «un gobierno recto de muchas familias y de lo que les es común *(et de ce qui leur est commun)* con poder soberano», afirma que el fin propio, ó, digamos, la felicidad de la república coincide con la de cada individuo, la cual, por lo que hace á la vida presente al menos, consiste en la práctica de la prudencia, en la ciencia y en la religión verdadera *(en prudence, science et vraie religion)*, de las cuales resulta la verdadera sabiduría, en que consiste la felicidad á que debemos aspirar ó podemos conseguir en este mundo: *Car de ces trois se compose la vraie*

(1) «En todos los Estados en que la posesión es individual, dice el Canciller de Inglaterra por boca de uno de los interlocutores de su *Utopia*, donde todo se mide por el dinero, jamás podrá reinar la justicia, ni asegurar la prosperidad pública.» «Donde reina la propiedad individual, añade, no puede guardarse la igualdad, porque cada cual echa mano de todos los títulos y medios para apoderarse de todo lo que puede, y la riqueza pública, por grande que sea, acaba por concentrarse en un pequeño número de personas, que dejan á las demás en la indigencia.» *L'utopie,* lib. I, pág. 82.

(2) «Il est impossible que les biens soient communs.... Une telle republique serait directement contraire à la loi de Dieu et de nature.» *De la Rep.*, lib. I, cap. II.

sagesse où est le plus haut poinct de félicité en ce monde.

Al tratar del regicidio y tiranicidio, Bodin abre mucho la mano cuando se trata de soberanías no absolutas, entre las cuales enumera á los Emperadores antiguos de Roma, á los Dux de Venecia, á los Emperadores de Alemania y algunos otros; pero si se trata de príncipes absolutamente soberanos, como los Reyes de Francia, España y otros semejantes, no es lícito atentar contra ellos en ningún caso, por ninguna clase de personas, ni por motivo alguno, siquiera sean reos de todos los excesos imaginables y propios de un malvado, aunque hayan cometido toda clase de impiedades y de crueldades: *Ores qu'il eust commis toutes les meschancetéz, impietéz et cruautéz que pourrait dire.*

Son estas ideas muy propias de la política del Renacimiento, que solía dar una mano vergonzante á la república y al pueblo rebelado contra la autoridad, mientras que con la otra adulaba á los reyes y exageraba sus derechos enfrente y en contra de la Iglesia. La crítica de Bodin no es menos *renaciente* que su política. No encuentra dificultad en admitir como verdaderas las narraciones que corrían entonces acerca de la grandeza del Preste Juan *(la grandeur et souveraineté du Negus d'Ethiopie, qu'on appelle Preste Jean, qui a 50 Rois tributaires, comme dit Paule Jove)*; pero en lo que se refiere á la donación de Constantino no encuentra ni descubre más que dudas, y en sus defensores mentiras y ficciones.

Bodin, que se manifiesta partidario de los sortilegios, de la magia, y que cree en otras varias supersticiones, no cree, sin embargo, en la divinidad del

Cristianismo, y rechaza toda religión positiva, si hemos de atenernos á lo que dice en una obra que dejó manuscrita, que ha sido publicada recientemente, y cuyo título es: *Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis.*

§ 22.

GROCIO.

El holandés *Grotius* (Hugo Groot) puede ser considerado como uno de los más notables representantes de la escuela filosófico-política de esta época. En sus diferentes obras, pero con particularidad en la que lleva por título *De jure belli et pacis*, este eminente tratadista expuso y desarrolló con notable lucidez y profundidad la ciencia del derecho, especialmente en la parte concerniente al natural y al de gentes.

Este escritor, que tomó no pocas de las ideas más importantes que desenvuelve de los filósofos y teólogos escolásticos, manifestó durante su vida grande inclinación al Catolicismo, y hasta escribió algunas obras muy favorables á éste, entre otras un poema en honor de la Virgen, en el cual hacía también el elogio de Urbano VIII. Dícese que cuando el P. Petau tuvo noticia de su muerte, acaecida en 1645, celebró la misa por él. En lo que no cabe duda es en que reprobaba la doctrina protestante sobre muchos puntos, al paso que defendía varios dogmas católicos que el protestantismo rechazaba.

El pensamiento dominante de su vida y de parte

de sus escritos fué la conciliación entre protestantes y católicos, pensamiento que atrajo sobre él la ira y las persecuciones de los primeros hasta después de su muerte (1).

Aunque humanista y amigo de los humanistas del Renacimiento, Grocio no participó de su habitual desprecio hacia los escolásticos, en los cuales hay algo que disimular, pero mucho que alabar *(inter multa laudanda, aliqua et condonanda sunt)*, en opinión del jurista holandés. Así, no es extraño que su noción de la ley ó derecho natural se halle en perfecto acuerdo con la de Santo Tomás. Como el Doctor Angélico, el jurista holandés afirma la inmutabilidad absoluta de la ley natural *(est autem jus naturale adeo immutabile, ut nec a Deo quidem mutari queat)*, admitiendo sólo la mutabilidad impropia é indirecta en el mismo sentido, y hasta empleando los mismos ejemplos de que echa mano Santo Tomás (2) al hablar de esto.

---

(1) «Grotius, escribe Brischar, persiguió durante una gran parte de su vida el proyecto de reunir los protestantes á la Iglesia católica.... Cuanto más conoció los principios de la Iglesia católica por medio del estudio de los monumentos de la antigüedad, más se desvanecían sus preocupaciones y más apreciaba el mérito y las ventajas del Catolicismo. Pareciale indispensable el primado del Papa, si se quería restablecer y conservar la paz y el reposo en la Iglesia. Encontraba en la Sagrada Escritura, lo mismo el sistema episcopal que los siete sacramentos. Del estudio de la historia de la primitiva Iglesia sacó la convicción de que en ella existia la invocación de los santos y el culto de las imágenes. Por lo que respecta á la Reforma, Grocio dudaba mucho que hubiera sido y representara una mejora.»

(2) Después de afirmar la inmutabilidad absoluta de la ley natural, Grocio añade: «Fit tamen interdum, ut in his actibus, de quibus jus naturae aliquid constituit, imago quaedam mutationis fallat incautos, cum re vera non jus naturae mutetur, quod immutabile est,

Lo mismo acontece respecto de la mayor parte de las cuestiones tratadas por Grocio en su obra *De jure belli et pacis*, á la que debe su nombre; pues casi todas ellas fueron discutidas de una manera más ó menos explícita por los escolásticos anteriores á Grocio. Y, lo que es más, algunas de ellas recibieron de aquéllos solución más verdadera y más conforme con la naturaleza de la moral y del derecho, según se echa de ver fácilmente al comparar las soluciones del escritor holandés con las de los escolásticos, los cuales no enseñaron la licitud de la mentira en ciertos casos, entre los cuales enumera, no sólo el de salvar la vida del inocente *(quoties vita innocentis aliter salvari non potest)*, sino también cuando se trata de niños, y, lo que es más, supone que los superiores tienen derecho de mentir cuando ordena esto á su bien privado ó público: *Quoties qui habet jus supereminens in omnia jura alterius, eo jure bono ipsius sive proprio sive publico utitur.*

Grocio es mirado generalmente como el fundador de la ciencia del derecho, y principalmente del internacional. En nuestro concepto, merece este dictado, si se quiere significar que formó un cuerpo de doctrina sistemático y completo, que comunicó organismo científico y propio al derecho natural y de gentes; pero si se quiere significar otra cosa, la denominación de fundador no pertenece en manera alguna á Grocio, y de ello podrá convencerse fácilmente quien lea las obras

sed res, de qua jus naturae constituit.... Ita si quem Deus occidi praecipiat, si res alicujus auferri, non licitum fiet homicidium aut furtum, quae voces vitium involvunt, sed non erit homicidium aut furtum, quod vitae et rerum Supremo Domino, auctore fit.» *De jure belli ac pacis*, lib. I, cap. I, § 6.°

de Santo Tomás y de los principales escolásticos. En la *Suma* del primero, en los tratados de *Justitia et Jure* de Domingo Soto y Luís Molina, en las *Reléctiones* de Francisco Victoria, y en el tratado *De legibus* de Suárez, encuéntranse discutidas casi todas las cuestiones que se discuten en el tratado *De jure belli et pacis*. Por cierto que la solución dada por los primeros á alguna de esas cuestiones es, no solamente más racional y fundada, sino más filosófica, más humanitaria, más en armonía con los progresos de la civilización y con las ideas actuales acerca de la moral y del derecho, que la solución y las ideas del escritor holandés. Así, por ejemplo, mientras éste admite como derecho en la guerra la muerte, no solamente de los niños y mujeres *(infantium quoque et foeminarum caedes impune habetur et isto belli jure comprehenditur)*, sino también de los prisioneros *(nec tempore ullo excluditur potestas occidendi.... bello captos)*, Victoria escribía—y escribía un siglo antes que Grocio—que no creía lícito dar muerte ni siquiera á uno solo de estos prisioneros: *sed ne unus quidem ex illis*.

Por lo demás, la doctrina y las ideas de Grocio, salvo pocas excepciones, no sólo pertenecen á los escolásticos, sino que coinciden con estos también en orden á la preferencia que concede á Aristóteles sobre los demás filósofos: *Inter Philosophos, merito principem obtinet locum Aristoteles, sive tractandi ordinem, sive distinguendi acumen, sive rationum pondera consideres.*

§ 23.

LA ESCUELA FILOSÓFICO-POLÍTICA EN ESPAÑA.

Nuestra España contó también con ilustres representantes de esta escuela filosófico-política. Sin contar á Victoria y Domingo Soto, de los cuales hablaremos después con alguna detención, basta recordar los nombres y escritos de Molina, Mariana y Osorio, para convencerse de la importancia que los españoles de aquel siglo concedieron á los estudios filosófico-políticos. En el tratado *De justitia et jure* del primero se plantean y discuten varios problemas ético-políticos y sociales, como se discuten y resuelven también en el tratado *De rege et regis institutione*, de Mariana, el cual escribió también un tratado propiamente filosófico titulado *De morte et immortalitate.*

El portugués Jerónimo *Osorio* es también digno representante de la escuela filosófico-política del siglo XVI. En sus ocho libros *De regis institutione et disciplina*, el sabio Obispo de los Algarbes (1) expone y defiende la teoría político-cristiana en elegante estilo, con lucidez notable y con cierta originalidad, pues se trata aquí de un escritor que, no solamente discute los problemas políticos y sociales en boga á la sazón, sino que plantea algunos que sólo lo fueron en los siglos siguientes.

---

(1) Además de la obra citada en el texto, Osorio publicó otras varias, entre las cuales es digna de atención la que lleva por título *De vera sapientia*, y otra intitulada *De justitia coelesti.*

Como origen principal de la sociedad política y de la potestad real, señala la necesidad de evitar las violencias por un lado, y por otro la voluntad de los asociados, que eligieron á alguno capaz de evitar los atropellos, de mantener la justicia y el orden entre los asociados (1), y de poner coto á los abusos de la fuerza.

El libro de Osorio se recomienda además y se distingue por la pureza y elegancia de su estilo, comparables con las que resplandecen en los escritos de Vives y Melchor Cano.

Mariana, Palacios Rubio y algunos otros que durante el siglo XVI cultivaron los estudios filosófico-políticos, hallaron dignos sucesores é imitadores en algunos de sus compatriotas, que durante el siglo siguiente se constituyeron en representantes de la escuela filosófico-política del Renacimiento, pero purificándola ó rechazando de su seno las ideas tiránicas é irreligiosas de Maquiavelo y las teorías utópicas y socialistas de Moro y Bodin. Descúbrese en esta escuela española filosófico-política, de un lado, la tendencia independiente y restauradora de la antigüedad, propia del Renacimiento, y de otro lado la idea escolástico-cristiana que le sirve de base y de norma en sus indagaciones.

(1) «Hominem igitur delegere, qui obviam iret sceleri, iniquitatem resecaret, jus et aequum unicuique tribueret.

»Hoc igitur fuit a principio regnorum omnium fundamentum; illi namque quos tunc homines propter aequitatis opinionem deligebant, qui finem tantis malis imponerent, reges nominabantur, et haec fuit prima omnium legitima potestas in terris.... Homines qui erant in agris dispersi, regum auctoritate et consilio, unum in locum compulsi sunt, ut facilius opem a regibus contra injuriam flagitarent.» *De regis institut. et discipl.*, lib. VII.

El popular *Quevedo* (1580-1645) es uno de los principales representantes de esta escuela. Notables son, y á veces profundos y verdaderamente filosóficos, los conceptos que apunta ó desenvuelve en su *Historia de Marco Bruto*, en su *Rómulo*, y sobre todo en su *Política de Dios y gobierno de Cristo*, obra que contiene acertadas máximas político-morales (1), muy en armonía con la Filosofía cristiana, y aun, si se quiere, con las ideas de Santo Tomás (2), al cual cita y sigue con frecuencia.

Aparte de sus ideas filosófico-políticas, Quevedo se distingue por la pureza y elevación de sus máximas morales. En sus tratados *La cuna y la sepultura*, *Doctrina para morir*, *Virtud militante*, y algunos otros, el poeta español, á pesar de las apariencias en contra de algunos de sus escritos, y á pesar de algunos rasgos de su vida, no sólo profesa los principios de una moral cristiana y hasta relativamente ascética, sino que descubre tendencias y predilección marcada por las máximas del estoicismo.

(1) «El poder soberano, escribe Quevedo, es dar las honras y las mercedes y las rentas: si las dan sin otra causa á quien ellos quieren, no es poder, sino no poder más consigo: si las dan á los que las quieren, no es poder suyo, sino de los que se las arrebatan. Sólo, Señor, se puede lo lícito, que lo demás no es ser poderoso, sino desapoderado.» *Polít. de Dios y Gob. de Cristo,* cap. XIV.

(2) El siguiente pasaje acerca de las relaciones entre el entendimiento y la voluntad, parece tomado del Doctor Angélico: «El entendimiento bien informado guía á la voluntad, si le sigue. La voluntad ciega é imperiosa arrastra al entendimiento, cuando sin razón le precede. Es la razón (manda la razón, es razonable), que el entendimiento sea la vista de la voluntad, y si no preceden sus ajustados decretos en toda obra, á tiento y á obscuras caminan las potencias del alma.» *Ibid.,* cap. I.

Pocos años después de la muerte de Quevedo escribía y publicaba *Saavedra Fajardo* (D. Diego) sus *Empresas políticas ó idea de un príncipe político cristiano*, libro que, como pocos, responde perfectamente á su título, siendo, como es, un completo tratado filosófico de política cristiana, que fuera de desear anduviera en manos de nuestros gobernantes y hombres de Estado.

En las *Empresas* de Saavedra se descubre fácilmente al escritor y al político que había adquirido gran conocimiento del mundo y de los hombres, con ocasión de las embajadas y comisiones diplomáticas que había desempeñado en diferentes cortes y naciones. El pensamiento político de Tácito, realzado y perfeccionado con máximas cristianas, constituye el fondo y como la trama general de la *Idea de un príncipe político cristiano* (1), todo ello aquilatado por observaciones atinadas y oportunas. La erudición histórica, la seguridad de juicio y la elevación de ideas, campean en las *Empresas políticas* y avaloran su contenido.

Fernando *Pizarro* y Juan *Solorzano* pertenecen también á la misma escuela. El primero en sus *Varones ilustres del Nuevo Mundo*, y el segundo en sus *Emblemata centum*, trataron y desenvolvieron diferen-

(1) Así lo reconoce su mismo autor en el prólogo, cuando escribe: «Si bien con particular estudio y desvelo he procurado tejer esta tela con los estambres políticos de Cornelio Tácito, por ser gran maestro de príncipes, y quien con más buen juicio penetra sus naturales y descubre las costumbres de los palacios y cortes, y los errores ó aciertos de los gobiernos.... Pero las máximas principales de Estado confirmo en esta segunda impresión con testimonio de las sagradas letras, porque la política que ha pasado por su crisol es plata siete veces purgada y refinada al fuego de la verdad.»

tes cuestiones morales en sus relaciones con la política, y principalmente con la educación y poder de los reyes.

Aparte de su contenido doctrinal, una y otra obra se distinguen por la profusión y variedad de citas, las cuales, si por un lado descubren la erudición vasta y generalmente escogida de los autores, parecen preludiar y presentir la erudición indigesta y extravagante que en libros y en censuras de los mismos apareció y comenzó á dominar en la segunda mitad de aquel siglo.

Á esta escuela filosófico-política pertenecen igualmente, sin contar otros tratados, los *Emblemas morales* de Sebastián Covarrubias y los discursos morales y políticos de Sousa.

Nada hemos dicho aquí del famoso Alfonso de Madrigal, ó sea el *Tostado*, porque las cuestiones de derecho por él tratadas, más bien que al natural y político, se refieren al canónico ó eclesiástico. Por cierto que en esta materia se tropieza en sus obras con ideas y afirmaciones que están más en armonía con las enseñanzas de la iglesia galicana que con las constantes tradiciones de la Iglesia española, según apuntamos al hablar del Abulense como filósofo.

§ 24.

LA FILOSOFÍA Y EL PROTESTANTISMO.

No es posible hablar de la Filosofía durante este período de transición, sin fijar la atención sobre sus relaciones con el protestantismo, cuyo origen coinci-

dió con el movimiento filosófico que venimos historiando.

Ya hemos visto arriba que la educación filosófico-teológica de Lutero fué informada é inspirada por el nominalismo occamista que reinaba en varias escuelas de Alemania, y principalmente en la de Tubinga, á la sombra del nombre de Biel. Esta dirección occamista, y por lo mismo más ó menos antipapal y anticristiana, debió preparar su espíritu á la rebelión contra la Iglesia y la Santa Sede, que dió origen y forma al protestantismo. El abuso de las sutilezas, las nimiedades y barbarie de lenguaje, que más que en ninguna otra escuela abundaban en la nominalista, dieron al padre del protestantismo fundado pretexto para declamar contra la Filosofía y la Teología escolásticas, si bien lo que á Lutero incomodaba en éstas, más bien que sus vicios de lenguaje, de procedimiento y de método, era el fondo doctrinal, esencialmente antiprotestante. En este sentido se comprenden perfectamente sus diatribas, no ya sólo contra la Filosofía escolástica, sino contra todas las ciencias eclesiásticas, cuando decía: *Credo, quod impossibile sit ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur et alia instituantur.*

Lo que Lutero aborrecía en la Filosofía escolástica, como en las demás ciencias, no eran sus defectos, sino su espíritu católico. Así es que sus diatribas y su oposición se extienden y aplican igualmente al mismo Aristóteles, aun purgado de las cavilaciones y comentarios escolásticos y restituído á su pureza original por los humanistas contemporáneos. Y es que la doctrina

de Aristóteles se opone á ciertos puntos capitales de la doctrina protestante. Por eso decía que la ética de Aristóteles es la mayor enemiga de la gracia *(pessima gratiae inimica)*, sin duda porque demuestra y explica la existencia y naturaleza del libre albedrío, incompatible con la teoría luterana de la gracia, y por eso también afirmaba que Aristóteles es como las tinieblas con respecto á la luz para la teología: *Aristoteles ad theologiam est tenebra ad lucem.*

Afortunadamente para la pretendida Reforma, *Melanchthon* ó sea Felipe Schwarzerd (1497-1560), aunque al principio siguió la corriente de su maestro y amigo Lutero, no tardó en reconocer que una concepción ético-religiosa y más ó menos sistemática, como era el protestantismo, no podía vivir ni consolidarse sin el auxilio de la Filosofía. De aquí es que, á pesar de los violentos ataques de Lutero contra la Filosofía de Aristóteles, Melanchthon le dió la preferencia sobre las demás, preferencia que acaso fué debida en gran parte al estado militante del protestantismo, ó sea á las necesidades de su polémica religiosa. Para satisfacer á éstas, el co-fundador del protestantismo escribió su *Compendiaria dialectices ratio*, verdadero manual de lógica aristotélica, al cual acompañaron otros tratados elementales referentes á la física y á la moral, calcados todos ellos sobre la doctrina de Aristóteles, con escasas desviaciones eclécticas. Así es que vemos á Melanchthon, no ya sólo ensalzar á Aristóteles, á quien considera como el único autor del método científico *(qui unus ac solus est methodi artifex)*, añadiendo que es indispensable el conocimiento de sus obras *(carere monumentis Aristotelis non possumus)*, sino darle la

preferencia absoluta sobre todos los demás filósofos: *Unum quoddam philosophiae genus eligendum esse, quod quam minimum habeat sophistices, et justam methodum retineat; talis est Aristotelis doctrina.*

La doctrina de Melanchthon se resiente de la influencia occámico-nominalista que debió ejercer sobre su espíritu la universidad de Tubinga, en la que se matriculó á los quince años de edad. En la lógica presenta desviaciones y tendencias decididamente nominalistas al exponer y definir los universales. Para el compañero de Lutero, la especie no es más que un nombre común próximo á los individuos, de los cuales se predica cuando se investiga su esencia *(nomen commune proximum individuis),* y el género, un nombre común á muchas especies *(nomen commune multis speciebus),* definiendo los demás universales en análogo sentido.

La influencia occámico-nominalista se revela también en su doctrina acerca de la inmortalidad del alma. Después de aducir las pruebas y demostraciones de Platón, Jenofonte, Cicerón y otros filósofos sobre la materia, concluye diciendo que es preciso acudir á la revelación divina: *Haec argumenta cogitare prodest, sed tamen sciamus, patefactiones divinas intuendas esse.*

La marcha filosófica emprendida por Melanchthon fué seguida por sus correligionarios, sin variación substancial, y sin que en toda la Alemania protestante apareciera filósofo alguno de importancia especial hasta llegar á Leibnitz. Entre los sucesores é imitadores de Melanchthon, pueden citarse *Camerario* (Joaquín), que nació en 1500 y murió en Leipzig año de 1574; Santiago *Schegk* († 1587), que fué profesor de física en

la universidad de Tubinga; Felipe *Scherb* († 1605), profesor de lógica y metafísica en Altdorf. Sin abandonar la dirección aristotélica, iniciada por el co-fundador del protestantismo, *Taurellus* (Nicolás, 1547-1606), emprendió y siguió una marcha filosófica más independiente que la seguida por los anteriores.

En todo caso, es incontestable que la Filosofía racionalista, al enumerar á Lutero entre sus progenitores, ó desconoce, ó disimula la verdad histórica, toda vez que el padre del protestantismo, en vez de concederlo todo á la razón humana en el terreno científico, más bien se lo negaba todo, hasta el punto de afirmar que todas las ciencias especulativas no son verdaderas ciencias *(omnes virtutes morales et scientiae speculativae, non sunt verae virtutes et scientiae, sed peccata et errores)*, sino errores. El mismo Brucker, celoso protestante y testigo de excepción en la materia, reconoce que Lutero rebajó más de lo justo las fuerzas de la razón y la importancia ó valor propio de la Filosofía: *Paulo iniquiorem in philosophiam fuisse, quod hanc vires hominis naturales.... nimium extollere crederet.*

§ 25.

LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA DURANTE LA ÉPOCA DE TRANSICIÓN.

Al terminar la historia del reinado ó predominio de la Filosofía escolástica, dejamos ya consignadas la notable decadencia y la postración á que habían llegado y en que se hallaban al finalizar el siglo XV. Allí apunta-

mos también las causas principales de esta decadencia, haciendo notar á la vez que la invasión y predominio del nominalismo occamista en las escuelas fué una de las causas que más influyeron en el fenómeno expresado.

Desgraciadamente para la Filosofía escolástica, el postrer período de su movimiento descendente coincidió con el primer período del movimiento ascendente del Renacimiento, y los humanistas, y los eruditos, y los filósofos neopaganos, y los académicos renacientes con sus extrañas Academias y denominaciones (1), hallaron franco y expedito paso para atacar y oprimir á la primera, ora tomando ocasión de sus vicios y defectos, ora también á causa de la impotencia y debilidad de sus representantes á la sazón, de algunos de los cuales pudiera decirse que sólo manejaban en su defensa largas cañas, *arundines longas*, como decía

(1) Sabido es que el Renacimiento, especialmente en Italia, se distinguió por el afán característico de sus partidarios por fundar Academias con denominaciones más ó menos extravagantes y ridículas para sus miembros ó individuos. Además de la famosa Academia florentina *della Crusca*, nos encontramos en Roma con académicos *Humoristi*, académicos *Fantastici* y académicos *Lincaei*. En Sena había académicos *Intronati*, en Parma los había *Innominati*, en Alejandría los había que se llamaban *Immobili*, y los de Verona se llamaban *Filarmonici*.

Bolonia tenía una Academia cuyos individuos se llamaban *Otiosi*, los de Génova se llamaban *Adormentati*, los de Padua *Orditi*. En Nápoles había académicos *Ardenti*, en Milán académicos *Nascosti*, en Cesena académicos *Offuscati*, en Ancona académicos *Caliginosi*, en Fabriano académicos *Disunti*, y en Rimini académicos *Adagiati*.

No son estas las únicas Academias renacientes, ni los académicos de más extravagantes denominaciones; que también en Cesena había académicos *Catenati*, en Luca académicos *Oscuri* y en Perugia académicos *Insensati*.

Melchor Cano de ciertos teólogos de su tiempo. Las cuestiones inútiles, el abuso de fórmulas técnicas é ininteligibles, las discusiones alambicadas, el formalismo dialéctico-silogístico, la falta de cultura y de pureza en el estilo y en el manejo de la lengua latina, daban á sus enemigos sobrados pretextos y motivos para dirigir contra ella los acerados dardos de la burla y del sarcasmo, armas favoritas de los renacientes contra la escolástica.

Como sucede siempre en casos análogos, la guerra iniciada y sostenida por los adeptos del Renacimiento contra la Filosofía escolástica se convirtió muy pronto, y puede decirse desde su mismo origen, en reacción violenta, excesiva y exagerada, confundiendo, amalgamando y barajando sin distinción ni discernimiento las diferentes épocas de la escolástica y los nombres de sus representantes. Y no fué sólo excesiva é imprudente esta reacción antiescolástica, sino que, á fuer de tal y avanzando más y más en este camino, se convirtió de antiescolástica en anticristiana. Melchor Cano nos dice que había visto ó conocido á muchos, especialmente en Italia *(nos ipsi, praesertim in Italia, vidimus multos)*, para quienes, no solamente significaban poco ó nada los nombres de Escoto y San Buenaventura, de Santo Tomás y Alberto Magno, de San Anselmo y San Agustín, sino que preferían ó hacían más caso de Averroes, de Alejandro de Afrodisia, de Aristóteles y de Platón, que de los apóstoles San Pedro y San Pablo y hasta del mismo Jesucristo: *quibus Averroes, Paulus est, Alexander Aphrodisoeus Petrus, Aristoteles Christus, Plato, non divinus, sed Deus.* Y el gran teólogo español, después de reprobar semejante abuso, re-

prueba con mayor energía, si cabe, la conducta de aquellos que, aun después de constituídos en altísimas dignidades eclesiásticas *(postque galeros etiam et infulas)*, no se cuidaban de enseñar la doctrina bíblica, ni la de los Profetas y Evangelistas, sino la de los Cicerones, Platones y Aristóteles: *Qui Scriptura Sacra neglecta.... non prophetas, non apostolos, non evangelistas, sed Cicerones, Platones, Aristoteles, personabant.*

De lo dicho en párrafos antoriores se desprende que una parte no escasa de los que durante esta época más se distinguieron por sus ataques contra la escolástica y más se apartaron de su doctrina, fueron precisamente los que adoptaron, unos la doctrina luterana, otros la calvinista, y algunos lo que pudiéramos llamar la heterodoxia pagana y el deismo, como aconteció con muchos peripatéticos averroistas y con algunos políticos de Italia y Francia. Estas tendencias heterodoxas y deistas, junto con la influencia innegable que los primeros adeptos del Renacimiento grecohumanista ejercieron en el origen y desenvolvimiento de la herejía luterana, fueron causa de que algunos escolásticos, mirando con recelo excesivo y exclusivista las reformas, enseñanzas y prácticas de los representantes y preconizadores del Renacimiento, se obstinaran en defender y practicar el método vicioso y los procedimientos defectuosos que habían producido su postración y decadencia. Otros escolásticos, por el contrario, reconocieron esos vicios y defectos, esforzándose á desterrarlos, tanto de la Filosofía como de la Teología, sin perjuicio de conservar intacto y hasta de acrecentar y completar el fondo de verdad que aquellas entrañan.

De aquí nacieron dos escuelas ó direcciones diferentes en el seno de la Filosofía escolástica, según que adoptaron en mayor ó menor escala las reformas señaladas por los renacientes y por las circunstancias de los tiempos sucesivos. Algunos, que pudiéramos llamar escolásticos *rígidos*, se limitaron á emplear un lenguaje ó estilo menos inculto, y á eliminar ciertas fórmulas más ó menos bárbaras y algunas cuestiones sin utilidad práctica y sin alcance científico; pero dando, sin embargo, cabida en sus escritos á algunas de aquellas fórmulas y á no pocas de estas cuestiones inútiles, ó cuando menos concediéndoles una importancia que no merecían.

Otros, por el contrario, á quienes pudiéramos llamar escolásticos *restauradores*, enseñaron y hasta desenvolvieron la Filosofía escolástica, evitando los principales vicios y defectos que sus enemigos le echaban en cara, y que en realidad la habían conducido á una existencia precaria y decadente en la época que precedió al Renacimiento y coincidió con los primeros pasos de éste.

§ 26.

ESCOLÁSTICOS RÍGIDOS.

Excusado parece advertir que la clasificación hecha en el párrafo anterior, no es ni puede ser exacta y rigurosa, toda vez que entre el escolástico perfectamente rígido que apenas se separa de la marcha seguida durante los siglos XIV y XV, y el escolástico completamente

regenerador, puede decirse que existe una escala que representa muchos y muy diferentes grados ó manifestaciones de restauración.

En esta materia sólo es posible proceder por líneas é indicaciones generales, porque muchos volúmenes no bastarían para analizar una por una las obras de los filósofos escolásticos, y señalar en concreto el grado de restauración y de progreso que representa cada una de ellas.

Pertenecen á esta clase de escolásticos rígidos, aunque en diferentes grados y proporciones, según queda indicado, la mayor parte de las obras que con los rótulos de *Cursus philosophicus*, de *Institutiones summularum* y de *Philosophia scholastica*, se publicaron durante los siglos XVI y XVII, y también algunos del siglo XVIII. Entre éstos figuran en primer término el *Artium Cursus*, de los Carmelitas complutenses, los *Cursos filosóficos*, las *Disputationes* y los *Commentaria* sobre los libros de Aristóteles, ya de los Jesuítas de Coimbra, ya de los Dominicos de Alcalá.

Pertenecen también á este género la *Recognitio summularum cum textu Petri Hispani et Aristotelis*, del agustino Alfonso de Veracruz; los *Commentaria in octo libros Aristotelis de physica auscultatione*, de Cristóbal Plaza de Fresneda, natural de Burgos; la *Summa totius philosophiae*, del milanés Alamanni; los jesuítas Toledo, Rubio, Hurtado, Mendoza, Peynado y el P. Francisco Alfonso en su *Dialéctica*, y posteriormente el P. Viñas en su *Philosophia scholastica* (1709), y el P. Losada en su *Cursus philosophicus*. Los dominicos Francisco de Silvestris, llamado comúnmente el *Ferrariense*, comentador de la *Summa contra gentiles*

de Santo Tomás, y autor de varias obras filosóficas; Diego Mancio y Diego Ortiz, el primero de los cuales escribió Comentarios sobre varias obras de Aristóteles, y el segundo unas *Sumulas*; Pablo Socinas, autor de unas *Quaestiones metaphysicales;* el portugués Juan de Santo Tomás, autor de un *Cursus philosophicus;* Juan Martínez de Prado, que comentó varios escritos de Aristóteles, y el mercenario Oña, que escribió *Commentaria super universam Aristotelis Logicam*, son escritores y filósofos que merecen ser clasificados entre los escolásticos rígidos, por más que, según queda indicado, algunos de ellos procuraron evitar con mayor ó menor resultado algunos de los defectos que aquejaban á la escolástica y que dominaron en la misma durante el siglo XV. Porque, en efecto, no puede negarse que en los escritos del Ferrariense, en el *Cursus philosophicus* y en los comentarios teológicos de Juan de Santo Tomás, lo mismo que en los escritos del insigne jesuíta cordobés Toledo, y principalmente en sus comentarios ó exposición sobre los libros aristotélicos *De Anima*, se advierten señales evidentes de restauración filosófica en cuanto al fondo y en cuanto al método. Se destierran algunas cuestiones inútiles, se moderan ó reducen otras, y ciertos problemas son planteados y discutidos con espíritu más amplio.

§ 27.

RESTAURACIÓN ESCOLÁSTICA. — SAVONAROLA Y ARIAS MONTANO.

Mientras que los escritores escolásticos que acabamos de nombrar en el párrafo anterior, al mismo tiem-

po que conservaban el fondo de la Filosofía escolástica, conservaban también sus procedimientos defectuosos, y, llevados de excesivo recelo, evitaban todo contacto con el movimiento literario y filosófico que á la sazón tenía lugar, aparecieron otros que influyeron con sus escritos y con sus ejemplos en la restauración de aquélla. Los medios empleados al efecto fueron dos principalmente: consistió el primero en restablecer la sobriedad en el método y la solidez en las doctrinas que brillaron en la escolástica durante sus mejores tiempos, en el siglo de San Anselmo, de Champeaux y de la escuela de San Víctor, y especialmente en el siglo de Alberto Magno y Santo Tomás, de San Buenaventura, Roger Bacón y Egidio Romano. El segundo medio fué dar entrada, en mayor ó menor proporción, á los elementos literarios, críticos y filosóficos que, fomentados por el Renacimiento, chocando unos con otros y combinándose recíprocamente, formaron parte integrante del movimiento intelectual de los pueblos durante aquella época.

Los principales representantes de este movimiento restaurador en la citada época y los que más contribuyeron al mismo, fueron el cardenal Cayetano, Javelli, Francisco Victoria, Domingo Soto, Melchor Cano, Gabriel Vázquez, Arriaga y Francisco Suárez, de los cuales, por lo mismo, haremos después mención propia y especial. Pero al lado de éstos, y siguiendo su dirección regeneradora, brillaron y escribieron en análogo sentido los jesuítas Molina, Fonseca, Soárez, Oviedo y Valencia; los seculares Ciruelo, uno de los primeros catedráticos, y de los que más contribuyeron á consolidar la fundación universitaria de Cisne-

ros (1), el ya citado Cardillo de Villalpando, García Matamoros y Pedro Simón Abril, profesores de la universidad de Alcalá; los dominicos Ambrosio Catarino, Báñez, Medina, Pedro Soto, y más tarde Goudin, autor de una *Philosophia thomistica* que sirvió de texto en muchas escuelas. Éstos y otros varios escolásticos, que sería prolijo enumerar, contribuyeron, quién más, quién menos, al movimiento de restauración filosófico-escolástica con sus ejemplos, y sobre todo con sus escritos, bien sea con aquellos que se refieren directamente á la Filosofía, bien sea con sus obras teológicas, en las cuales se encuentran con frecuencia tratados y discu-

(1) Por encargo del Cardenal Cisneros, Pedro Ciruelo, que era á la vez notable filósofo, matemático y teólogo, explicó por muchos años la Suma de Santo Tomás, del cual era entusiasta admirador. Además de varias obras sobre teología, astronomía y matemáticas, contándose entre las últimas su *Cursus quatuor Mathematicarum artium liberalium*, escribió algunas esencialmente filosóficas, en las cuales resalta su pensamiento de regenerar la Filosofía escolástica. En el prólogo de sus comentarios *super libros Posteriorum* de Aristóteles, Ciruelo dice terminantemente que, además de atenerse á una versión pura y enmendada del texto *(ex graeco prototipo emendatam insequar)*, se propone, no solamente evitar, como inútiles, las divisiones minuciosas de los antiguos comentadores, *minutissimae illae divisiones priscorum Commentatorum inutiles mihi visae sunt)*, sino evitar ante todo las cuestiones de poca importancia con sus argumentaciones confusas y sofísticas, más propias para confundir que para aclarar la mente de Aristóteles, limitándose á proponer y discutir cuestiones que sean dignas verdaderamente de la atención de los hombres sabios: «Hinc etenim sese offerunt quorundam veterum commentaria, mille confusionibus plena, quae et potius obscurent quam declarent Aristotelis mentem atque sententiam. Illinc vero recentiorum quaestiones levissimae, quae et argumentorum et sophismatum vermibus totae scatent. Utrorumque igitur incommoda vitare cupiens.... et perlucidum commentarium ad litteram proferam, et dubia unicuique capiti magis idonea, et quae viro sapiente digna videbuntur, ad notabo, resecans omnia impertinentia, quae neoterici miscuerunt.»

tidos problemas importantes de Filosofía, bien sea con obras apologéticas ó relacionadas con la exegesis bíblica.

Entre los escritores de esta última clase merecen especial mención *Savonarola*, como escritor apologético, y *Arias Montano*, como escritor exegético.

El primero, que nació en Ferrara año de 1452, y que es bien conocido en la historia por los grandes cambios religiosos y político-sociales que su palabra de fuego produjo en Florencia, no menos que por su trágica muerte en 1498 en la corte afeminada de los Médicis, contribuyó á la regeneración de la Filosofía escolástica bajo un doble punto de vista. El primero hállase representado por sus ataques y declamaciones bastante frecuentes contra los abusos de la Filosofía y de los filósofos, y determinadamente contra la importancia y autoridad excesivas que se concedían á Aristóteles.

Sin embargo, la influencia principal y la más estimable de Savonarola, como restaurador de la escolástica, se halla representada por su *Triumphus Crucis*, especie de apología del Cristianismo, en la cual el grande agitador de Florencia expone y desenvuelve, sin las formas escolásticas, y con una vehemencia de estilo muy en armonía con la impetuosidad de su carácter, la doctrina filosófica y teológica de Santo Tomás perteneciente ó relacionada con la apologética cristiana. Porque Savonarola fué discípulo fiel y admirador constante y entusiasta de Santo Tomás, á quien solía apellidar *el Gigante*. El plan y el contenido substancial del *Triumphus Crucis* están calcados sobre el plan y el contenido de la *Suma contra los gentiles* del Doctor Angéli-

co, y en el libro primero, principalmente, Savonarola discute y resuelve los problemas metafísicos, morales y psicológicos más trascendentales y más directamente relacionados con la fe y con la religión católica. Tales son, entre otras, las cuestiones que se refieren á la existencia, la unidad, la eternidad y la omnipotencia de Dios; las que tienen por objeto afirmar y demostrar la Providencia divina sobre el mundo y sobre el hombre, así como la libertad divina en sí misma y en sus aplicaciones á la creación del mundo; las que se refieren al destino final del hombre y á su verdadera felicidad en la vida presente y en la futura, y, por último, las que dicen relación á la naturaleza, facultades y atributos del alma humana, cuya información substancial y cuya inmortalidad discute y demuestra con razones filosóficas el autor del *Triumphus Crucis*. En este concepto, lo mismo que por la solidez de la doctrina y la perfección relativa del estilo, el libro de Savonarola representa una fase del movimiento regenerador de la Filosofía escolástica. Su tratado *Circa il reggimento è governo della cità di Firence*, está calcado también sobre el *De Regimine Principum* de Santo Tomás.

Hemos dicho arriba que Savonarola dirigió frecuentes ataques contra los *abusos* de la Filosofía y de los filósofos; y ahora debemos añadir que sería sobremanera injusto presentarle como enemigo sistemático de la ciencia y de la Filosofía, según vemos en algunos críticos é historiadores. Mal puede apellidarse enemigo de la Filosofía quien escribió un tratado de lógica, y quien en la obra rotulada *De divisione scientiarum*, enseña terminantemente que la ciencia, de su naturaleza es buena y útil *(scientia enim ex se bona est et utilis)*,

y que lo es también la Filosofía, que sirve al doctor cristiano para defender la Iglesia, para confirmar la fe, para rechazar los ataques de los incrédulos y para defender de sus engaños á los fieles sencillos ú ovejas de Cristo: *Utilis est Ecclesiae philosophia per se, et ad fidem confirmandam.... admodum est necessaria.... atque oves Christi agnosque ac parvulos ab eorum rabie potentissime defendit.*

Cierto es que el gran tribuno cristiano lanza censuras acerbas contra los poetas y humanistas de su tiempo; pero semejantes censuras se refieren á aquellos que, so pretexto de elegancia de estilo, se burlaban de las Santas Escrituras *(Sacras Scripturas rugeto naso subsanantes)*, menospreciando y teniendo en poco á los que se dedicaban á su estudio: *Ita despiciant et irrideant, ut eorum sectatores putent pro nihilo habendos.*

Por lo demás, añade Savonarola, claro es que yo no condeno la retórica ni la poesía, á las cuales he alabado y enumerado entre las partes de la Filosofía racional: lo que yo repruebo es la petulancia de aquellos que se figuran haber entrado en posesión de todas las ciencias por el solo hecho de poseer el conocimiento de dáctilos y espondeos *(cum non habeant nisi dactili et spondei, numerorumque cognitionem.... gloriantur se omnes habere scientias)*: esto, sin contar á aquellos que hacen alarde de renegar de Dios y rechazar su culto para ser tenidos por hombres de ingenio (1) y de saber.

(1) «Taceo de multis qui cultum Dei fidemque ejus abnegarunt, eo quod nulla alia ratione se ingeniosos doctosque viros videri posse arbitrantur, nisi Deum vivum, a quo et esse, et vivere, et moveri ingrati acceperunt, blasphemando vituperent.» *De divis. scient.*, lib. III.

El hecho aquí consignado por el escritor Dominico demuestra que es achaque antiguo en el hombre rechazar la enseñanza cristiana y la fe divina, con el fin de pasar plaza de ilustrado y docto.

El español *Arias Montano* (Benito ó Benedicto), que nació en Sevilla, según algunos, y, según otros, en Fregenal, á mediados del siglo XVI, y que murió en 1611, contribuyó también á este movimiento restaurador con algunos de sus numerosos escritos, y principalmente con el quelleva por título: *Liber generationis et regenerationis Adam, sive De Historia generis humani.*

Aunque, según indica ya su título, se trata en este libro del hombre considerado principalmente como ser religioso y en sus relaciones con la doctrina bíblica, encuéntranse en él con frecuencia ideas esencialmente filosóficas, entre las cuales ocupan lugar preferente las que se refieren al conocimiento, esencia y atributos de Dios.

Arias Montano, después de afirmar y señalar los dos medios ó caminos acordados al hombre para adquirir el conocimiento de Dios, que son la indagación racional *(altera, vestigationis)* por medio de los efectos, y la manifestación *(altera vero, responsi sive ostensionis)*, ó voz reveladora de Dios, concluye que uno de los nombres más característicos de Dios es el de Verdad *(solus autem dictus est Veritas)*, entre otras razones, porque él sólo es el *Verum* que posee la Verdad por sí mismo: *nempe, Deum hunc sive hoc Verum, a seipso Veritatem unice ac singulariter habere.*

La evolución de la idea de Dios y de sus principales atributos que á seguida presenta Arias Montano,

es altamente filosófica, aunque alguna vez parece que se inclina al tradicionalismo y que exagera la impotencia de la razón humana en orden al conocimiento de Dios (1), á pesar de lo cual, intenta explicar racionalmente, á ejemplo de Lulio, el origen y proceso de las personas divinas.

Por lo demás, el fondo de su doctrina acerca de la naturaleza y atributos divinos, lo mismo que acerca del mundo, de los ángeles, de la ley natural y demás puntos que trata en la obra citada, coincide con la doctrina filosófica y teológica de Santo Tomás. Su opinión acerca del origen de las lenguas representa un término medio entre los partidarios de la revelación de las mismas y los que atribuyen su origen al hombre. La lengua absolutamente primitiva, que para Arias Montano es la hebrea, fué revelada por Dios al hombre; las demás reconocen un origen humano (2), siquiera se distingan por su perfección y sean de las más cultas.

§ 28.

EL CARDENAL CAYETANO Y JAVELLI.

El cardenal Cayetano, que recibió esta denominación de Gaeta, su patria, y cuyo nombre propio es *To-*

(1) «Igitur quidnam Deus quaeque Dei natura sit, humanae indagationis et contemplationis diligentia et opera cognoscere, mortalibus *omnino* negatum est.» *De historia gener. humani*, lib. I, cap. II.

(2) «Atque ad hanc tractationem antiquissimae ac primaevae linguae potissimum habenda est ratio, qua primos hominum usos, atque adeo Numen ipsum homines allocutum, suo loco comprobavimus; caeteras vero omnes, quamvis cultissimas, ex hominum consensione et inventione magis quam singulari aliqua Dei lege et institutione profectas in usurpationem venisse.» *Ibid.*, cap. IV.

más de Vio, nació en 1469 y murió en 1534. Aunque algunos de sus escritos, y especialmente el que trata *De Ente et essentia* y el que lleva por epígrafe *De Analogia entis*, se resienten bastante de cierta sutileza excesiva, debida en parte á la índole sutil y penetrante de su genio, en los escritos restantes, y principalmente en sus Comentarios sobre la Suma de Santo Tomás, la escolástica, tanto filosófica como teológica, se presenta colocada en un terreno más sólido, más sobrio y más científico que lo que era de esperar, atendida la decadencia y postración á que por entonces había llegado.

Y es digno de notarse que este movimiento de restauración, iniciado por este pensador escolástico, puede considerarse como independiente del Renacimiento; porque Cayetano no estudió el griego, el hebreo ni el latín clásico que tanto entusiasmo excitaban en sus días, y sin necesidad de estos auxiliares, y sin que se advierta en sus obras influencia alguna de los humanistas contemporáneos, y sin adoptar su clasicismo latino, los escritos del cardenal Cayetano son muy superiores en todos conceptos á los que produjo la escolástica durante los siglos XIV y XV, pudiendo ser considerados como un reflejo de las producciones científicas de los grandes escolásticos del siglo XIII.

La ontología, la teodicea y la psicología son ciencias que se encuentran tratadas en sus obras con profundidad, con solidez y hasta con originalidad. En su exposición del opúsculo de Santo Tomás que lleva por título *De Ente et essentia*, pero más todavía en sus grandes comentarios á la Suma teológica del Doctor Angélico, se tropieza á cada paso con ideas tan pro-

fundas como luminosas, aunque hoy poco conocidas y menos estudiadas.

Sabido es que en sus Comentarios á la Sagrada Escritura, y con especialidad en los que se refieren á los primeros capítulos del Génesis, Cayetano suele seguir con alguna frecuencia el sentido alegórico en contra del literal, y que en esta materia se aparta bastante de las interpretaciones é ideas ordinarias de los demás exegetas. También suele apuntar y adoptar opiniones singulares en materias filosóficas (1).

Javelli (Crisóstomo), compatriota del cardenal Cayetano, y dominico como éste, continuó y afirmó el movimiento de regeneración iniciado por aquél, comentando y explicando en latín claro, sencillo y nada bárbaro, gran parte de las obras de Aristóteles, en armonía con la doctrina y las ideas de Santo Tomás.

Nuestros filósofos de hoy, acostumbrados en su mayor parte á estudiar la Filosofía en los volúmenes à dos y medio francos de la *Biblioteca contemporánea*, retrocederían con espanto ante la idea de leer ú hojear siquiera los dos grandes *in folios* de menuda letra escritos por el Dominico italiano. Pero bueno es que sepan que, al lado de algunas cosas más ó menos inúti-

(1) Entre otras varias que pudieran citarse, Cayetano, no sólo opina que Aristóteles no conoció la inmortalidad del alma humana, sino que la razón por si sola no puede demostrar esta inmortalidad de una manera evidente. No se aparta menos de la opinión generalmente admitida por los escolásticos, cuando admite, al menos como probable, que los demonios y ángeles tienen cuerpo aéreo *(crediderim ego daemones esse spiritus aëreos, et id consonare verae philosophiae rationi)*, por razón del cual son capaces del movimiento local: *quod est ponere hujusmodi aëreos spiritus constantes ex intellectivo, et secundum locum motivo.*

les hoy en día, y á pesar de su excesiva prolijidad, la obra contiene algunos tratados dignos de seria atención, cuales son, entre otros, los comentarios sobre los libros *De Anima* y sobre los libros metafísicos de Aristóteles, los que se refieren al libro *De causis*, atribuído á Proclo, pero principalmente los tratados de moral cristiana y de política, en los cuales el autor revela conocimientos nada vulgares en materias éticas, antropológicas, político-sociales y hasta pedagógicas; pues una parte de su *Filosofía moral cristiana* es un verdadero tratado de pedagogia. Santo Tomás, Aristóteles y Platón representan los tres elementos principales de la Filosofía de Javelli, pero desenvueltos y perfeccionados por medio de ideas, ya originales y propias, ya tomadas de otras fuentes. Es muy de notar la alta estima en que tiene á Platón, al cual defiende contra las inculpaciones de Aristóteles (1), cuyos errores en

(1) Los que suelen mirar á los escolásticos sin distinción, como admiradores fanáticos y exclusivistas de Aristóteles y como enemigos sistemáticos de su maestro, pueden leer el tratado escrito por nuestro Javelli con el objeto directo de defender á Platón contra los cargos y acusaciones doctrinales que contra él lanza Aristóteles. He aquí el pequeño prólogo que el Dominico italiano puso al tratado que nos ocupa: «In hoc septimo tractatu, ea praecipue recitanda sunt, in quibus Aristoteles, praeceptorem suum Platonem carpere, atque ut inconsona et irrationabilia in civilibus, reprobare contendit in his libris, qui apud Graecos, politica nuncupantur. Tu igitur, animadverte quod Aristoteles, sexdecim praecipue de Platone recitat ac reprobat, quae Deo optimo annuente, et vero Platonis sensu subministrante, defensare decrevimus. Hunc igitur tractatum in d10 capita dividemus; in quorum primo recitabuntur, quae Aristoteles Platoni in *Politicis* imponit ac reprobat: in secunda, singula defensabimus ex ipsamet Platonis doctrina, ubi et gravitas et veritas ipsius Platonis proculdubio apparebit.»

esta y en las demás materias, señala y rebate el filósofo dominico con energía y sin contemplaciones cuando los encuentra en su camino.

§ 29.

FRANCISCO VICTORIA.

Fracisco Victoria ó Vitoria, como escriben algunos, que nació en el último tercio del siglo xv y murió en 1546, es uno de los que más influyeron en la restauración ó movimiento regenerador de la escolástica. Si por el fruto se conoce el árbol, bastarían los nombres de sus discípulos, entre los cuales se distinguen Domingo Soto y Melchor Cano, para convencerse de la influencia benéfica y restauradora ejercida en los estudios por el ilustre profesor dominico. El segundo de éstos, espíritu sobrado independiente y nada adulador, después de apellidarle maestro sumo de teología que Dios concedió á la España como singular favor *(quem summum theologiae praeceptorem, Hispania Dei singulari munere accepit)*, solía decir que si en algo se distinguía y superaba á los escolásticos anteriores, lo debía á los ejemplos y enseñanza de Victoria, su maestro: *in hoc sumus docti, prudentes et facundi, quod virum hunc rerum earum omnium, ducem optimum sequimur, atque ejus praeceptis monitisque paremus.*

Aunque la influencia regeneradora ejercida por este grande teólogo español se debió principalmente á su enseñanza oral, todavía los pocos escritos que de él nos quedan descubren lo que debió significar la ini-

ciativa poderosa de Victoria, la eficacia y decisiva influencia del nuevo Sócrates. Sus *Relectiones* son un modelo de exposición teológico-científica, en que la independencia y moderación del juicio compiten con la solidez y profundidad de la doctrina. La forma de su estilo sencillo y didáctico, sin degenerar en trivial ni bárbaro, responde perfectamente á la lucidez del pensamiento y á la evolución científica de la idea. En algunas de estas *Relectiones*, y con especialidad en la que se titula *De Potestate Ecclesiae*, en la que trata *De Potestate civili*, y en la que lleva por título *De Indis*, se encuentran con bastante frecuencia ideas, teorías y doctrinas de tal alcance, elevación y vigor intelectual y moral, que casi cuesta trabajo persuadirse que lo que se tiene en la mano (1) es un autor del primer

(1) Por via de ejemplo para los que no hayan tenido ocasión de leer sus escritos, no muy comunes por cierto, y como muestra de su marcha desembarazada hasta en las cuestiones más complejas y espinosas, citaremos el siguiente pasaje, tomado al acaso, entre otros semejantes que se pudieran aducir: «Si Papa diceret aliquam legem civilem aut aliquam administrationem temporalem non esse convenientem, et non expedire gubernationi reipublicae, et juberet eam tolli, Rex autem diceret contrarium, ¿cujus sententiae standum esset?

»Respondeo, si Papa diceret talem administrationem non expedire gubernationi temporali reipublicae, Papa non esset audiendus, quia hoc judicium non spectat ad eum, sed ad Principem, et licet verum esset, nihil ad auctoritatem Papae; eo enim ipso, quod hoc non sit contrarium saluti animarum et religioni, cessat officium Papae. Sed si Papa dicat talem administrationem cedere in detrimentum salutis spiritualis, ut quod talis lex non possit observari sine peccato mortali, aut esse contra jus divinum, aut esse fomentum peccatorum, standum esset judicio Pontificis, quia Rex non habet judicare de rebus spiritualibus. Et hoc intelligitur, nisi aperte Papa erraret vel faceret in fraudem: debet enim Pontifex rationem habere temporalis administrationis, nec quidquid primo aspectu videtur conducere ad

tercio del siglo XVI. El origen y naturaleza de la potestad espiritual del catolicismo, el origen de la sociedad civil, sus condiciones esenciales, así como las del poder público; las relaciones de independencia y de subordinación relativa que entre la sociedad temporal y la espiritual deben existir, con otras varias cuestiones relacionadas con esto, son problemas que Victoria plantea, discute y resuelve con acierto y con notable elevación de ideas.

Esta elevación de ideas, junto con una gran moderación y firmeza de juicio, brillan más todavía, si cabe, en sus dos notabilísimas relecciones *De Indis*, trazando de antemano con exquisita previsión el camino prudente que en cuestión tan difícil, tan compleja y tan debatida debía seguirse, evitando los errores y exageraciones de los dos partidos extremos. El teólogo dominico admite como posible y probable la legitimidad de algunos títulos para hacer la guerra y sujetar á los indios en determinados casos; pero al propio tiempo rechaza gran parte de los títulos que solían alegarse, inclusos algunos á los que se concedía por entonces grande fuerza, porque se apoyaban en motivos de religión. Victoria rechaza, no solamente la legitimidad del título fundado en la concesión y potestad del Papa, uno de los que más fuerza hacían á la sazón (1), según

promovendam religionem, statim decernere sine respectu rerum temporalium; non enim tenentur nec principes, nec populi ad optimam rationem vitae christianae, nec ad hoc possunt cogi, sed solum ad servandum legem christianam intra certos limites et terminos.» *De potest. Ecclesiae*, núm. 14.

(1) «Secundus titulus qui *praetenditur*, et quidem *vehementer* asseritur ad justam possessionem illarum provinciarum, est ex parte Summi Pontificis. Dicunt enim, quod Summus Pontifex.... potuit

él mismo confiesa, mas también la legitimidad del título relativo al descubrimiento, fundándose en que los indios tenían verdadero dominio en sus tierras y cosas (1), y añadiendo, con mucha razón y oportunidad, que los descubridores, por el hecho sólo del descubrimiento, no tenían mayor derecho para apoderarse de los indios que el que éstos habrían tenido si hubieran descubierto á los españoles: *non plus quam si illi invenissent nos.*

No contento con esto, el grande escritor filosófico-jurista afirma y demuestra que, si bien es cierto que los indios estaban obligados á recibir y profesar la fe cristiana desde el momento ó en la hipótesis que se les hubiera anunciado de la manera conveniente, no por eso habría derecho para hacerles la guerra ni quitarles sus bienes, en el caso de que se negaran á recibir y profesar esta fe, convenientemente predicada y conocida: *Quantumcumque fides anuntiata sit barbaris probabiliter et sufficienter, et noluerint eam recipere, non tamen hac ratione licet eos bello persequi, et spoliare bonis suis.*

---

constituere Hispaniarum reges principes illorum barbarorum illarumque regionum.... Dato quod Summus Pontifex haberet talem potestatem saecularem in toto orbe, non posset eam dare principibus secularibus.... Papa nullam potestatem temporalem habet in barbaros istos.» *De Indis.*

(1) «Alius titulus est qui potest praetendi jure inventionis, nec alius titulus a principio praetendebatur.... Sed de isto titulo, qui tertius est, non oportet multa verba facere; quia, ut supra probatum est, barbari erant veri domini, et publice et privatim.... Et sic, licet iste titulus cum alio aliquid facere possit (ut infra dicetur), tamen per se nihil juvat ad possessionem illorum, non plus quam si illi invenissent nos.» *Ibid.*, núm. 31.

Si son dignas de estudio y de elogio las relaciones citadas, no lo es menos la que lleva por título *De jure belli*, de la cual, en unión con las anteriormente citadas, no sería difícil sacar ideas muy notables y lo más substancial que sobre esta materia contiene la celebrada obra de Grocio. Las reglas ó cánones con que termina la relección citada merecen detenida atención por parte de los que influyen en las guerras y sus desastres, sobre todo tratándose de pueblos y príncipes cristianos. Las modificaciones introducidas en el derecho público, la complicación de los grandes intereses nacionales, el progreso de las ideas sobre la materia, las exigencias de la civilización y de las costumbres, con otras causas análogas, junto con la desaparición de semejantes espectáculos, son causa de que la inconveniencia é injusticia del saqueo de una ciudad nos parezcan cosas muy naturales; pero reconocer y afirmar paladinamente la injusticia y la suma iniquidad *(periniquum)* de esto en los primeros años del siglo XVI, cuando tan diferentes eran las ideas, las prácticas, la civilización, las costumbres, la opinión pública acerca de la materia, y, sobre todo, cuando los hombres, presenciando con harta frecuencia los horrores de una ciudad entrada á saco, miraban esto como un suceso muy natural y nada extraño, cosa es que bastaría por sí sola para honrar la memoria del filósofo y del jurisconsulto que escribió las siguientes palabras: *sine magna necessitate et causa, maxime civitatem christianam praedae tradere, periniquum est.*

Doctrina es esta muy propia de quien enseña también que los soldados deben considerarse como inocentes, aun cuando la guerra que hacen sea injusta en sí

misma y por parte del superior, afirmando, por consiguiente, que no es lícito dar muerte á ninguno de ellos cuando caen prisioneros: *credo quod interfici non possunt, non modo omnes, sed ne unus quidem ex illis.*

Ni se crea que Francisco Victoria disertó únicamente acerca de materias teológicas y ético-jurídicas: hízolo también acerca de materias filosóficas, y principalmente acerca del origen, existencia y naturaleza de la libertad humana.

§ 30.

DOMINGO SOTO.

El movimiento restaurador iniciado é impulsado por Francisco de Victoria, en forma socrática, ó sea por medio de la enseñanza oral, fué continuado y completado por sus discípulos, pero con especialidad por Domingo Soto y Melchor Cano.

El primero nació en Segovia, año de 1492, vistió el hábito de Santo Domingo, asistió al Concilio de Trento en su primera época, brillando y distinguiéndose allí por su saber y su moderación. Fué confesor de Carlos V, y presentado por éste para la diócesis de Segovia su patria, no quiso admitir esta dignidad, retirándose al convento de Salamanca, en cuya universidad enseñó la teología, y murió siendo prior de San Esteban en 1560.

En un siglo tan fecundo en sabios y en grandes escritores como fué el XVI, Domingo Soto adquirió una reputación tan evidiable como merecida, reputación que la marcha de los acontecimientos y de los siglos

no han podido obscurecer. Escribió comentarios sobre los libros dialécticos y físicos de Aristóteles, y también sobre los libros *De Anima*, producciones que, aunque no carecen de mérito, se resienten, sin embargo, de la influencia decadente de la Filosofía escolástica en tiempos inmediatamente anteriores, ó, mejor dicho, se resienten de su inexperiencia; porque Soto escribió estos libros durante los primeros años de su juventud. Así y todo, contribuyó á la regeneración de la Filosofía, combatiendo con mucho vigor al nominalismo en estos libros, siempre que se presenta ocasión.

Sin embargo, sus obras principales y las que más contribuyeron á consolidar la restauración científico-escolástica, fueron las teológicas y las ético-jurídicas (1), y entre todas y sobre todas, la que lleva por título *De justitia et jure.*

No entra en los límites y plan de nuestra obra analizar el contenido de este libro, por extremo notable, en que la extensión y profundidad del saber compiten con la firmeza, elevación y solidez del juicio. Baste advertir que el libro de *De justitia et jure* es un tratado completo de moral, y un tratado completo de derecho

(1) Sin contar varias disertaciones sobre puntos teológicos, Soto escribió un tratado *De Natura et gratia*, un comentario sobre el cuarto libro de las Sentencias, otro comentario ó exposición sobre la epístola de San Pablo *ad Romanos*, una relección teológica intitulada: *De ratione tegendi et detegendi secretum*, sin contar algunas que dejó inéditas, entre las cuales no sabemos si deberá contarse una citada por él mismo y que debe ser por demás curiosa é interesante en muchos conceptos. Á ella alude en su obra *De justitia et jure*, en los siguientes términos: «Sed de hoc latius in libello nostro *De ratione promulgandi Evangelium*, ubi de dominio et jure quo Catholici Reges in Novum Orbem oceanicum funguntur, amplior patebit dicendi locus.»

natural y de derecho público y de gentes. Su estilo, didáctico y sencillo generalmente, se eleva y anima al tratar ciertas cuestiones, como sucede con la de la esclavitud (1), sin abandonar por eso el método preciso y racional de la escuela.

Sus teorías, tan elevadas como humanitarias y científicas, acerca de la guerra, de su justicia ó injusticia, y, sobre todo, acerca de los derechos y deberes respectivos de los ejércitos y de las naciones beligerantes; su profundo concepto de la ley natural, considerada en su origen, en su esencia, en sus preceptos y en la inmutabilidad y necesidad de sus prescripcio-

(1) Por vía de ejemplo, transcribiremos aquí sus palabras referentes al tráfico que los portugueses hacian á la sazón en la costa de África, tráfico que algunos pretendían justificar con razones varias y hasta con pretexto de religión, razones y pretextos que Soto rechaza con energía y sin contemplaciones de ningún género. Después de hacer constar que entre cristianos ya no tienen vigor las leyes antiguas que permitian á los padres vender á sus hijos en caso de gran necesidad, y que la esclavitud es lícita cuando el interesado se vende libremente por esclavo, añade: « Ajunt tamen apud Ethiopes eundem adhuc vigere morem, quo ad eorum mercatum Lusitani adnavigant. Quod si libere veneunt, non est cur mercatura illa, crimine ullo denotetur. Veruntamen si, quae jam percrebuit, vera est fama, diversa est ferenda sententia. Sunt enim qui affirmant fraude et dolo calamitosam gentem seduci, nescio quibus jocalibus, et astu pellici versus portum, et non numquam compelli, et sic nec prudentes, nec quid de illis fiat opinantes, huc ad nos transmitti et venundari. Quae, si vera est, historia, neque qui illos capiunt, nec qui a captoribus coemunt, neque illi qui possident tutas habere possunt unquam conscientias, quousque illos manumittant, etiam si praetium recuperare nequeant.... Quod si quis id sibi praetexere cogitaverit, quod praeclare cum illis agitur, dum pro servitute beneficium eis Christianismi rependimus, injurium se noverit esse in fidem, quae summa est libertate docenda ac persuadenda: tantum abest, ut eorum excusationem Deus admittat.» Lib. IV, cuest. 2.ª

nes; sus ideas, tan cristianas como filosóficas, acerca de la esclavitud y del gran respeto que merece la libertad del hombre, aun cuando se trata de su alma y de su salvación por medio de la predicación del Evangelio, representan y entrañan cuestiones y problemas cuya solución, no menos que la de otros puntos de grande importancia, merecen estudiarse en el libro que nos ocupa y patentizan los vastos conocimientos y el saber profundo de su autor.

Como muestra, y nada más que como muestra, de la marcha y solidez de su investigación filosófica, y á causa también del interés que en nuestros días ofrecen las cuestiones de derecho, vamos á resumir las ideas de Domingo Soto acerca del concepto y origen del derecho de propiedad.

Soto comienza por observar que no es lo mismo *derecho* que dominio ó propiedad sobre una cosa *(jus non convertatur cum dominio, sed sit illi superius),* por más que algunos pretenden confundirlos é identificarlos. El concepto del derecho *(jus)* es de suyo más universal y comprensivo que el concepto de dominio; pues si es cierto que todo dominio envuelve derecho, no lo es que todo derecho envuelva la idea y razón de dominio, puesto que ni la mujer ni el hijo tienen dominio sobre el marido y el padre respectivamente, no obstante que les corresponden ciertos y determinados derechos en orden á los mismos, como, por ejemplo, el de ser alimentado y educado por los padres (1), tanto

(1) «Habet enim uxor jus quoddam in maritum, et filius in parentes, qui curam suorum habere tenentur, et tamen nullus istorum dominus est, apellarive potest sui superioris.

»Dominium autem non quodcumque jus et potestatem significat,

más, cuanto que el dominio entraña y significa la potestad de usar de la cosa según queramos y para nuestra propia utilidad, mientras que el derecho no entraña ni significa esta facultad absoluta, ni *in proprium commodum*, según es fácil observar en los derechos de los superiores con respecto á los súbditos, derecho cuyo objeto no es el *commodum proprium*, ó la utilidad del superior, sino antes bien la utilidad y bien del súbdito: *Jus autem.... amplectitur jus etiam quo superior ac praefectus in subditorum rem et bonum, ipsis utitur.*

Después de inferir de la doctrina expuesta que el concepto de derecho es anterior, superior y más universal que el concepto de dominio, y que como tal constituye un elemento de la definición del último *(jus tanquam superius genus ponendum est in definitione dominii)*; después de observar también que no deben confundirse ni identificarse el dominio y el título que le sirve de base ó raíz inmediata, según hacían algunos doctores, siguiendo al famoso cancelario de París (1), Gerson, Domingo Soto pasa á investigar y discutir el fundamento primitivo y *a priori* del derecho de propiedad, y Soto busca y encuentra la razón suficiente y filosófica de este derecho en el dominio del hombre sobre sus propias acciones, en la libertad hu-

sed certe illam quae est in rem, qua uti pro libito nostro possumus, in nostram propriam utilitatem.» *De Just. et Jure*, lib. IV, cuest. 1.ª, art. 1.º

(1) «Adnotandum est, diversam rem esse titulum dominii ab ipso dominio; id quod negligentius quidam Parisiensium considerant, arbitrantes cum suo cancellario (Gerson) eamdem facultatem, quae est dominium, esse et titulum. Enim vero, titulus basis dominii est, seu radix ex qua pullulat. Est autem dominiorum titulus, vel natura, vel lex, vel contractus, vel electio, etc.» *Ibid.*, art. 1.º

mana. La facultad de disponer ó mandar á otros, la razón de dominio, sólo puede tener lugar en seres inteligentes y libres *(solis illis qui intellectu et libero arbitrio vigent, convenit dominandi ratio)*; el hombre en tanto puede disponer libremente de ciertas cosas externas, en tanto tiene y ejerce dominio sobre éstas, en cuanto y porque lo ejerce sobre sus propios actos y puede disponer libremente de éstos; pues la verdad es que este dominio, este derecho de propiedad con respecto á sus actos, es la causa y la raíz del dominio ó derecho de propiedad que tiene sobre las demás cosas: *Dominium enim quod quisque habet in suos actus, causa est et radix ejus quod habet in alias res.*

Una vez sentado que la inteligencia y la libertad constituyen la condición *a priori* del derecho de propiedad y la base primaria del dominio, el teólogo español infiere de aquí con perfecta lógica: 1.°, que la razón ó concepto de dominio se encuentra ante todo y sobre todo en Dios, por lo mismo que su inteligencia y su libertad son perfectísimas é infinitas; 2.°, que por lo que hace al mundo terrestre, sólo el hombre es capaz de dominio *(solus ergo in terris dominii ratione fulget)*, porque sólo el hombre es un ser inteligente y libre; 3.°, que debe rechazarse la teoría de Gerson y de algunos otros que atribuían dominio al cielo, á los elementos, á los brutos y á otros seres, puesto que el dominio se funda en la libertad *(cum dominium fundetur in libertate)*, de la cual carecen los seres indicados.

Domingo Soto opina que á Dios solamente corresponde el derecho ó dominio de vida y muerte sobre el hombre de una manera absoluta y directa, pero no á la sociedad ni á los depositarios del poder público, á

los cuales sólo pertenece este derecho en un sentido indirecto y relativo, ó sea en cuanto es necesario para conservar la sociedad, proveer al bien común y asegurar la vida de los asociados (1), cuya tutela tiene encomendada: y en este sentido, y solamente en este sentido, es exacto decir que aquel que se mata á sí mismo ó á otro, hace injuria á la república ó sociedad. Soto añade que en esta materia existe gran diferencia entre el padre y el juez *(animadvertendum discrimen inter patrem et judicem)*, entre la potestad privada y doméstica y la potestad judicial y pública; porque si la primera tiene por objeto la enmienda, el objeto principal y preferente de la segunda es la vindicta pública: *Publica enim potestas non tam reo ad emendam consulit, quam communi bono ad vindictam.*

Los límites prefijados á esta obra no nos permiten seguir exponiendo la doctrina de este insigne escritor, cuyas ideas filosófico-jurídicas son con frecuencia originales, y siempre profundas y sólidas. Séanos permitido, sin embargo, llamar la atención sobre dos cosas antes de concluir.

1.ª Domingo Soto, además de contribuir á la regeneración de la Filosofía escolástica con la práctica y el ejemplo, contribuyó también en el terreno de la enseñanza y del precepto, reprobando las cuestiones inútiles, las bagatelas, las controversias sutiles é

---

(1) «Nec respublica, nec princeps absolutum habet dominium vitae subditorum, sed solus Deus.... Quoties audieris eum qui se vel alterum necaverit, injuriam facere reipublicae, neutiquam id eo referas, quod dominium vitae sit penes rempublicam, sed eo quod ei tutela et custodia vitae civium commissa est.» *De just. et jure*, lib. IV, cuest. 2.ª, art. 3.º

impertinentes (1) á que solían entregarse algunos escolásticos.

2.ª La obra *De justitia et jure* del filósofo español, no es sólo una obra de derecho, ni es sólo una obra ético-jurídica fundamental, sino que es un libro esencialmente filosófico, en el cual entra como elemento principal lo que pudiéramos llamar y se llama hoy Filosofía del derecho. Así se desprende del contexto de la obra, y, lo que es más, así lo consigna su mismo autor en el prólogo, ya citando en apoyo de su objeto é idea al escribirla lo que Cicerón opinaba acerca de la íntima y necesaria relación entre el derecho y la Filosofía *(ex intima philosophia hauriendam censet juris disciplinam)*, ya afirmando por su propia cuenta que es propio del filósofo discutir y examinar lo que pertenece al derecho civil, según los principios de la Filosofía: *philosophique est, civilia ex principiis philosophiae examinare.*

§ 31.

MELCHOR CANO.

No fueron menores ni el mérito científico, ni la influencia regeneradora de Melchor Cano, condiscípulo y correligionario de Domingo Soto. Este ilustre dominico,

(1) He aquí cómo se expresa en uno de los pasajes en que condena los defectos de ciertos escolásticos: «Absit autem de illis hic naeniis meminisse, utrum dominium sit res ipsa quae possidetur, an dominus, an potius relatio. Hoc admonere non praeteribo, ut philosophi caveant barbaras illas terministarum locutiones....» «Ecquis enim audire ferat, dominium equi esse, vel equum, vel equitem.» *Ibid*, lib. IV, cuest. 1.ª, art. 1.º

que nació en Tarancón por los años de 1509-10, que brilló también mucho en el Concilio de Trento, y que murió en Toledo en el mismo año que su condiscípulo Soto, contribuyó, acaso más que ningún otro escritor español de la época, incluso el mismo Vives, á la regeneración científica. Sin hablar de la Teología, á la cual mostró con su palabra y con su pluma el verdadero camino que debía seguir sin declinar á la diestra ni á la siniestra, y limitándonos al terreno filosófico, es incontestable que su libro *De Locis theologicis* representa uno de los elementos más influyentes en la regeneración de la Filosofía escolástica. Para convencerse de ello basta recordar:

1.° Que se trata de una obra en que se encuentran á cada paso ideas encaminadas á formar el concepto racional de la Filosofía, y llena de ejemplos y preceptos referentes á su reforma, restauración y progreso, llamando la atención, entre otras cosas, sobre el abuso que cometían algunos escolásticos, ora dedicando largas investigaciones y grandes estudios á cuestiones difíciles de suyo, obscuras y nada necesarias *(nimis magnum studium, multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt, easdemque non necessarias)*, con perjuicio de otras más importantes, ora criticando y juzgando de cosas y personas sin bastante fundamento, dejándose llevar de ideas preconcebidas (1) y de opiniones poco fundadas.

(1) «Quid enim tam temerarium tamque indignum sapientis gravitate atque constantia, quam quod non satis explorate perceptum sit et cognitum, id sine ulla dubitatione defendere? Quo loco sane arguendi sunt Scholastici nonnulli, qui ex opinionum, quas in Schola acceperunt praejudiciis, viros alios catholicos notis gravissimis inurunt.» *De Locis theolog.*, lib. VIII, cap. IV.

2.º Que en ella se pone de manifiesto la importancia de las ciencias relacionadas de cerca ó de lejos con los progresos de la Teología, como son la filología, la crítica, la historia, las lenguas, las ciencias físicas y naturales, insistiendo sobre la utilidad y necesidad de auxiliar y completar los estudios filosóficos, que á su vez sirven de auxiliares á la teología, mediante los autores que se distinguieron por la indagación y los experimentos *(magna pervestigatione et multi temporis experimentis)* acerca de la naturaleza, y mediante el conocimiento de las cosas físicas y naturales: *herbarum, lapidum, animantium, arborum, elementorum, aliarumque rerum terrestrium coelestiumque cognitio.*

3.º Que en la ya citada obra, su autor rechaza y condena las cuestiones inútiles y excesivamente sutiles, las discusiones alambicadas ó prolijas con exceso, la impropiedad y obscuridad del estilo, y, en general, todos los defectos que más ó menos en todas las épocas, pero con particularidad durante los dos siglos anteriores, habían viciado la enseñanza y los escritos de los escolásticos. Melchor Cano tiene, sin embargo, cuidado de advertir que estas censuras no alcanzan á todos los escolásticos, y que por el ingenio ó manera de algunos no se debe juzgar de los demás: *Ne qui forte in hunc locum inciderint, ex quorumdam ingenio, omnes Scholae auctores aestiment.*

Otro de los puntos en que insiste con frecuencia Cano es la independencia del propio juicio, reprobando la práctica de los que admiten las opiniones de otros sin examen alguno *(opiniones vel indiscussas amplectuntur)*, y por ellas pelean *pro aris et focis.* Pero al

sentar esta doctrina, lo mismo que al aconsejar que no se admita como cierto lo que sólo es incierto ó desconocido *(ne incognita pro cognitis, incertaque pro certis habeamus)*, el ilustre escritor no incurre en las exageraciones y exclusivismos de muchos renacientes, sino que reconoce la autoridad y la doctrina de los grandes escritores, y con especialidad la de Aristóteles y la de Santo Tomás, *maximo gravissimoque theologo atque philosopho*, en expresión de Melchor Cano. Porque este teólogo insigne no rechaza ni niega, como pretenden algunos, el predominio relativo de la doctrina de Aristóteles y de Santo Tomás, predominio que constituye uno de los caracteres de la Filosofía escolástico-tomista. Lo que rechaza Melchor Cano es el culto exclusivo y absoluto de la autoridad de estos nombres y de su doctrina. Tan es así, que, sin perjuicio de poner de manifiesto los graves errores de Aristóteles, le concede preferencia sobre el mismo Platón por más de un título (1), á pesar de la grande y merecida importancia que concedía á este último.

Por lo que hace á Santo Tomás, sin contar otras pruebas é indicios; sin contar tampoco que en sus *Re-*

(1) Después de algunas consideraciones en favor de Aristóteles, especialmente bajo el punto de vista de su comparación con el discípulo de Sócrates, Melchor Cano añade: «Illud constat, neminem in rebus naturalibus (philosophicis) plene eruditum esse posse, si solum Platonem legat: solus autem Aristoteles abunde sat est, ut sit homo in philosophiae tribus omnino partibus eruditus.... Probanda vero magis est D. Thomae opinio (circa Aristotelem et Platonem) sed ita tamen, ut adhibeatur moderatio quaedam.... Placet enim quoque nobis Aristoteles, et recte placet, modo ne repugnantem etiam ad Christi velimus semper dogma convertere: id quod interpretes fere solent.» *De locis theol.*, lib. x, cap. v.

lectiones sigue y aprueba su doctrina, los términos en que se expresa al referir la alta opinión que su maestro tenía del Doctor Angélico, indican claramente que tenía en mucho su autoridad doctrinal: *tanti divi Thomae sententiam esse faciendam, ut si potior alia ratio non sucurreret, sanctissimi, et doctissimi viri, satis nobis esset auctoritas.*

En suma: Melchor Cano contribuyó eficazmente á la regeneración de la Filosofía escolástica,

a) Evitando por su parte, reprobando con sus palabras y rebatiendo en sus escritos los defectos y vicios en que aquélla había incurrido:

b) Recomendando el estudio de la crítica y de algunas otras ciencias, pero con especialidad recomendando el uso de la observación y de la experiencia en las ciencias filosóficas y naturales:

c) Proclamando la independencia relativa de la razón humana en materias científicas y la moderación ó sobriedad oportuna con respecto á la autoridad humana.

§ 32.

CARDILLO DE VILLALPANDO.

Entre los filósofos españoles, relativamente independientes, que contribuyeron á la restauración de la ciencia en general y de la Filosofía escolástica en particular, merece figurar Cardillo de Villalpando (Gaspar, 1537-1581), natural de Segovia. Este ilustre escritor, que fué á la vez filólogo notable y teólogo insigne del

Concilio de Trento, compuso y publicó comentarios sobre la mayor parte de los libros que constituyen el *Organon* de Aristóteles, y también sobre varios libros del mismo pertenecientes á las ciencias físicas. En unos y otros, Cardillo de Villalpando expone con lucidez el texto del filósofo griego, rechazando y corrigiendo de paso la versión que sirvió de texto para los Comentarios de Averroes; pero ante todo procura y consigue poner de manifiesto la doctrina genuína del Estagirita, acudiendo á las fuentes, y no al comentador cordobés (1), cuya autoridad en la materia es de poco peso, según Villalpando.

En todos los comentarios dichos, vese á Cardillo, después de fijar el pensamiento de Aristóteles, exponer, proponer y discutir las cuestiones relacionadas con este pensamiento; pero cuestiones de verdadera importancia filosófica, evitando las inútiles y estériles, como evita igualmente el lenguaje descuidado y las fórmulas sofísticas y extrañas de algunos escolásticos de su tiempo (2), excesivamente apegados á las

---

(1) Después de indicar su propósito de citar, cuando sea necesario, los textos genuinos de Aristóteles, añade: «Non ut vulgo inepte admodum fit: invaluit enim consuetudo citandi textum commenti, quae majorem Averroi, quem Commentatorem appellant, auctoritatem concedit quam Aristoteli; idque praeter rationem, cum non pauci reperiantur ex enarratoribus, qui longe exactius atque melius, Aristotelis sententiam sunt assecuti quam Averroes.» *Comment. in lib. Arist. de phys. auscult.*, lib. 1, cap. 1.

(2) Á consecuencia sin duda de la ruda oposición que encontraba en algunos de sus contemporáneos, y acaso comprofesores, demasiado apegados á la escolástica degenerada, Cardillo de Villalpando habla con cierta viveza, y acaso con alguna exageración, de la barbarie que reinaba en las escuelas públicas, siendo de notar que hace una especie de excepción en favor de las de Coimbra y Valencia. No sería ex-

fórmulas y prácticas correspondientes al período decadente de la escolástica.

Con este mismo objeto de restaurar la Filosofía escolástica, desterrando y corrigiendo sus vicios y abusos en la enseñanza de la lógica ó dialéctica, que era el terreno en que más abundaban, escribió nuestro doctor de Alcalá su *Summa Summularum*, obra en que se propuso extractar lo que había de verdaderamente útil en las muchas *Summulae* que por entonces corrían, omitiendo lo inútil, modificando ciertas fórmulas y escribiendo latín más puro y más claro. Obtuvo mucha boga este trabajo por entonces, y la universidad de Alcalá mandó que en sus escuelas no se usara otro texto para

---

traño que el silencio que guarda sobre Salamanca obedeciera á la naciente rivalidad entre las universidades salmantina y complutense, á la cual pertenecía nuestro doctor. He aquí uno de los pasajes en que se expresa con más viveza y energía sobre este punto: «Apud nos vero.... tam altas radices egit urenda seges (horrenda barbaries), ut non sine magno nostro malo atque incommodo saeva quadam tyrannide praestantissimas quasque Hispaniae academias oppresserit atque afflixerit, easdemque apud caeteras nationes barbarie infames reddiderit....

»Hinc effectum est, ut in quibus locis minor copia sophistarum erat, qui Enzinas, Dulardos, Strodos atque Naveros mordicus defenderent, et eorum somnia merasque nugas tuerentur, feliciter hic conatus successerit. Hujus rei testes facio Conymbricam et Valentinam, nobiles academias, quae per sophistas calcatos ad praestantes disciplinas confugerunt.» *Comment. in Categ. Arist.*, prefac.

La sospecha de que Villalpando aquí se hizo eco de la rivalidad entre Alcalá y Salamanca, confírmase por lo que escribe en el prólogo de su *Summa Summularum*, donde se dirige al rector y profesores de Alcalá en los siguientes términos: «Effugite jam tandem nigram illam notam, quam nobis tot annos Salmantica inurit, quod mendicato vivamus atque aliena discamus diligentia, quam nobis tam care vendit quam cupit.... aliena procul abjiciamus, quando nos nobis atque aliis satis esse possumus.»

explicar lógica. Aunque algo incompleta, la *Summa* de Villalpando vale indudablemente más que las *Summulae* que hasta entonces habían servido de texto.

Cardillo Villalpando, no solamente conserva el fondo de la Filosofía escolástico-peripatética, sino que, reconociendo que Aristóteles ha sido objeto de excesiva veneración por parte de algunos *(quem majore fortasse quam par est, veneratione plerique sunt prosequuti)*, le concede, sin embargo, el primer lugar entre los filósofos. Su *Apologia Aristotelis adversus eos qui ajunt sensisse animam cum corpore extingui*, es, á no dudarlo, una de las más notables y curiosas del filósofo segoviano, el cual no se limita á probar que el Estagirita enseñó la inmortalidad del alma humana, sino que se esfuerza á probar que también enseñó la providencia divina *(quod Aristoteles crediderit Deum immortalem humanarum rerum curam atque rationem habere)*, y que sus ideas acerca de esto, como también acerca de la naturaleza de Dios y la felicidad verdadera ó último fin del hombre, coinciden con las de la Filosofía cristiana. Los que otra cosa afirman, deben considerarse como infamadores de Aristóteles *(doctissimum atque optimum philosophorum omnium Aristotelem infamasse)*, según Cardillo. Con no menor energía rechazó la opinión de su contemporáneo y amigo Sepúlveda, el cual suponía que Aristóteles había profesado la teoría de la migración humana, ó sea que las almas racionales pasaban de un cuerpo humano á otro.

Para Cardillo de Villalpando, la Filosofía es el conocimiento de las cosas universales; y al hablar de la metafísica, dice que no sin razón ha sido apellidada

scientiarum scientia, porque de ella se derivan los principios de todas las demás ciencias, de las cuales es como la reina: *veluti regina caeterarum disciplinarum, cum ab ea tanquam a capite atque fonte, omnium scientiarum principia proficiscantur.*

Concluiremos haciendo notar que este escritor puede y debe ser considerado como uno de los representantes más decididos—y aún pudiéramos decir exagerados—de la tendencia á conciliar la doctrina de Aristóteles con la platónica, que se nota en Foxo Morcillo y otros españoles de aquel siglo. Y decimos exagerados, porque nuestro doctor complutense no se contenta con aproximar y conciliar las dos doctrinas, sino que pretende identificarlas: *Ergo peripatetici ab accidenti ita nominati sunt, cum re ipsa cum his qui academici dicebantur, consentirent.*

§ 33.

VÁZQUEZ Y ARRIAGA.

Cuando Soto y Cano descendieron al sepulcro, entraba en el año noveno de su edad Gabriel Vázquez, insigne filósofo y teólogo jesuíta, que nació en Belmonte de Cuenca y falleció en Alcalá en 1606. Por espacio de muchos años había sido profesor de teología en Roma, y allí escribió gran parte de sus obras. Las principales son los Comentarios y disertaciones *(Disputationes)* sobre la *Suma* de Santo Tomás, y sus *Disputationes Metaphysicae*. En todas ellas, el insigne jesuíta sigue las buenas tradiciones de Victoria, Soto y Cano, lo mismo en la forma que en el fondo, si bien

alguna vez se deja llevar á ciertas cuestiones más ó menos inútiles en sus voluminosos comentarios sobre la *Suma*, y hasta en la metafísica misma, en la cual, no obstante ser obra relativamente poco voluminosa y faltar en ella algunos problemas importantes, encontramos una disertación encaminada á examinar: *An Deus extra coelum, vel in vacuo intra coelum esse possit, aut ante mundi creationem alicubi fuerit.*

Apresurémonos á consignar que Vázquez incurre muy rara vez en este defecto, al menos en sus *Disputationes Metaphysicae*, que es la obra que hace á nuestro propósito. Una de las cosas que en ésta llaman más la atención es el conocimiento exacto de las opiniones y teorías de las diferentes escuelas y autores, siendo muy recomendable á la vez por la claridad de la exposición y por el rigor filosófico del método.

En este libro, que puede considerarse como un tratado de ontología y de teodicea, Vázquez sigue la doctrina de Santo Tomás, del cual apenas se separa sino es en la cuestión relativa á la distinción real entre la esencia y la existencia en las cosas finitas y en la que se refiere al concepto propio de la unidad trascendental. Al tratar de la existencia de Dios, Vázquez afirma que había muchos ateos en su tiempo *(cum magna turba Atheistarum hac nostra aetate in Ecclesia irruerit);* atribuye grande influencia en este fenómeno al protestantismo, y hasta nos habla ya de esos ateos políticos que sólo admiten á Dios y la religión como expedientes de gobierno (1) para contener al

(1) «Dum pravi homines hujus temporis, maxima inconstantia ex catholicis fiunt luterani, ex luteranis zuingliani, et ex his calvinistae, atque singulas sectas experiuntur et profitentur.... Deum

pueblo. Á la penetración de Vázquez no se ocultaba la influencia perniciosa que la llamada Reforma ejerció desde sus primeros pasos, en el orden de las ideas y en el orden de los hechos.

En la disertación que dedica á discutir la existencia de Dios, Vázquez aduce en favor de ésta, además de la prueba cosmológica y de la prueba moral, la prueba ontológica de San Anselmo, cuya legitimidad y valor demostrativo parece reconocer en absoluto. La eternidad es, según Vázquez, *duratio permanens*, *uniformis*, *sine principio et fine*, *mensura carens*, definición que difiere algo de la de Boecio, adoptada y seguida generalmente en las escuelas.

Arriaga (Rodrigo), correligionario de Vázquez, nació en Logroño, año de 1592. Después de enseñar Filosofía en Valladolld y Teología en Salamanca, pasó á Praga, en cuya universidad fué profesor de teología y canciller por espacio de muchos años.

Sin contar su extensa obra de teología, de la cual llevaba ya publicados ocho volúmenes en folio cuando le sorprendió la muerte (1667), y en la cual, como todos los escolásticos, discute y resuelve varios problemas pertenecientes á la Filosofía, Arriaga escribió un *Cursus philosophicus*, obra que representa, por su forma y por su fondo, la restauración parcial de la Filosofía escolástica, en sentido análogo al de Vázquez, Soto,

---

esse negant. Hi atheistae jam nunc Politici dicuntur, quod aliarum rerum procurationem non habeant, quam earum quae ad externam reipublicae gubernationem pertinent, de religioso autem cultu ea ratione duntaxat solliciti sunt, quatenus ad continendos populos in civili disciplina et obedientia, arbitrio humano expedire judicaverunt.» Disp. 14, cap. I.

Toledo, Báñez, Suárez, Fonseca y demás escolásticos de la época.

Porque si bien es cierto que en el prólogo manifiesta su propósito de no seguir á éste ó aquél autor, sino de buscar únicamente la verdad *(solam ac nudam veritatem ante oculos mihi obversatam, et omnem me erga hunc aut illum Auctorem exuisse affectum)*, propósito que antes que él habían manifestado y puesto en práctica Durando y Campanella; si bien es cierto que en el mismo prólogo escribe con razón que el ingenio humano no se concluyó ó quedó agotado en Platón y Aristóteles *(ingenium non in solo Platone aut Aristotele terminatum est)*, sino que lo poseyeron tan grande ó mayor que aquéllos, Santo Tomás, Cayetano, Molina, Suárez y otros muchos, sin contar la superioridad y ventajas de nuestra experiencia (1) sobre la de nuestros antepasados, no es menos cierto que ni por el procedimiento, ni por las conclusiones, la obra de Arriaga no se distingue gran cosa de las publicadas sobre la materia por sus antecesores y contemporáneos. El jesuíta riojano se complace, á la verdad, en traer á colación y discutir las opiniones de otros autores; pero ni estas frecuentes discusiones, ni sus resultados, responden al espíritu crítico é independiente de que hace alarde en el prólogo.

(1) «Non ambigo in D. Thoma, Cajetano, Molina, Suárez aliisque multis, tantum, si non majus, quam in illis fuisse. Experientiae, extra controversiam, nobis longe superiores sunt; quae enim illi observarunt, nos eorum saltem auctoritate freti novimus: multis alia singulis diebus innotescunt, quae tunc latuerunt; ¿cur ergo et nobis non licebit consequentias novas deducere, ab ipsis deductas non semel nullas fuisse ostendere, momenta rationum non nunquam ad lancem reponere, et leviora manifeste deprehendere?»

El punto de vista más original y de alguna importancia que se encuentra en la Filosofía de Arriaga, es su opinión acerca de la identificación de la cantidad ó extensión con la materia prima, pues nuestro filósofo tiene por probable que la cantidad no se distingue de la materia *(probabile est quantitatem non distingui a materia prima)*, opinión que ofrece cierta afinidad con la doctrina de Descartes, para el cual la esencia del cuerpo consiste en la extensión.

De todos modos, Arriaga tiene el mérito de haber continuado y afirmado en el siglo XVII, al menos en el orden teórico, el pensamiento crítico y regenerador iniciado y representado durante el siglo anterior por Luís Vives y Melchor Cano.

§ 34.

SUÁREZ.

Once años después de Vázquez descendía al sepulcro en Lisboa el célebre jesuíta granadino Francisco Suárez, después de haber enseñado Filosofía y Teología en Alcalá, Salamanca, Roma, y posteriormente en la universidad de Coimbra, á la cual fué enviado por Felipe II en calidad de profesor primario de teología. La colección de sus obras, que consta de muchos volúmenes en folio, prueba que Suárez fué uno de los escritores más fecundos, pero á la vez más sólidos y universales de su época. Claro es que en tantos volúmenes se encuentran algunas cuestiones de escasa utilidad, ó cuya importancia práctica y científica no

corresponden al tiempo y páginas que el autor las dedica; pero esto no impide que sus escritos se distingan generalmente por la claridad de la exposición y por la solidez de la doctrina. De aquí es que ha merecido siempre los mayores elogios, aun por parte de los heterodoxos, y Grocio reconoce en él uno de los teólogos más insignes y un filósofo profundo.

Así es, en efecto; y concretándonos al terreno de la Filosofía, no cabe poner en duda la solidez y extensión de sus conocimientos filosóficos, que aparecen y brillan en todas sus obras, y con especialidad en sus *Disputationes Metaphysicae*, y en sus cinco libros *De Anima*. La Filosofía de Suárez coincide con la escolástica, ó, mejor dicho, es la Filosofía de Santo Tomás, á quien cita y sigue en cada página de sus obras filosóficas. Si se exceptúan las cuestiones relativas á la distinción real entre la esencia y la existencia, al conocimiento intelectual de los singulares y al modo de explicar el concurso divino en la acción de las criaturas, apenas se encuentran problemas de alguna importancia en que se aparte de la doctrina de Santo Tomás.

El dictado ó denominación de *Suarismo*, si se refiere á su Filosofía, carece de fundamento, y los que le emplean sólo podrían justificarlo de alguna manera llamando suarismo, no á la Filosofía de Suárez considerada en sí misma, sino con relación á ciertas opiniones contrarias á las de Tomás, que algunos jesuítas posteriores á Suárez fueron añadiendo y acumulando sucesivamente. Así, por ejemplo, algunos de éstos niegan la necesidad y existencia del entendimiento agente, necesidad y existencia que Suárez reconoce y afirma con el Doctor Angélico, así como niegan la distinción

real entre el alma y sus potencias, á pesar de que Suárez dice que *probabilius est potentias animae distingui realiter ab illa.*

La denominación, pues, de *Suarismo*, como sistema filosófico diferente del tomismo, carece absolutamente de fundamento, si con tal nombre se designa la concepción filosófica personal de Suárez, porque los tres ó cuatro puntos en que se separa de Santo Tomás, y que son de importancia secundaria bajo el punto de vista puramente filosófico, no justifican semejante denominación.

Los escritos filosóficos de Suárez se distinguen— aparte de otras cualidades que los recomiendan —por la erudición y por la amplitud de la discusión. El filósofo granadino, que poseía nociones bastante generales y exactas sobre las antiguas escuelas de Grecia, sobre los comentadores griegos y árabes de Aristóteles, y sobre los Padres de la Iglesia y los escolásticos antiguos, rara vez presenta y afirma su tesis sin mencionar y discutir las opiniones de sus antecesores.

Suárez es acaso, después de Santo Tomás, el filósofo más escolástico de los escolásticos, el representante más genuino de la Filosofía escolástica, como evolución intelectual concreta del espíritu humano. Su concepción filosófica es la más completa, la más universal y sólida, si se exceptúa la de Santo Tomás, que le sirve de punto de partida, de base y de norma, según se echa de ver recorriendo sus numerosas obras, y principalmente sus *Disputationes metaphysicae*, sus cinco libros *De Anima* y su tratado *De legibus.* En metafísica, como en teodicea, en moral como en psicología, Suárez marcha generalmente en pos del Doctor

Angélico, cuyas ideas expone, comenta y desenvuelve con lucidez notable.

Á ejemplo de su maestro, el jesuíta granadino parece presentir, en ocasiones, y combate de antemano los errores y teorías que, andando el tiempo, debían aparecer en el campo de la Filosofía. ¿Se trata, por ejemplo, del conocimiento de los actos internos y de las diversas manifestaciones de la conciencia, según que puede ser refleja ó directa? Suárez, después de afirmar la existencia y el valor del testimonio del sentido íntimo, distingue, aunque empleando la terminología escolástica (1), entre la conciencia refleja y la conciencia directa. Santo Tomás había enseñado ya esta misma doctrina, según hemos visto, y, mucho antes que naciera Descartes, había afirmado en términos los más explícitos y enérgicos la imposibilidad de dudar acerca de la existencia del yo, dada la percepción necesaria é inmediata del acto de pensar: *Nullus potest cogitare se non esse cum assensu; in hoc enim quod cogitat, percipit se esse.*

¿Se trata de la visión inmediata ó percepción intuitiva de Dios, que intentaron introducir en la Filosofía cristiana Mallebranche, Gioberti y otros ontologistas? Suárez rechaza y combate de antemano las pretensiones del ontologismo, porque siendo, como es, infinita la distancia ó desigualdad que media entre

(1) «Actus cognoscendi dupliciter potest cognosci, uno modo proprie tanquam objectum alterius actus, cognoscendo, videlicet, ipsam cognitionem (conciencia refleja de los modernos); alio modo minus proprie dici potest cognosci actus quasi in actu exercito (conciencia directa), non per alium actum, sed per semetipsum.» *De Anima*, lib. III, cap. XI.

cualquier entendimiento creado y la inteligencia divina *(infinita inaequalitate seu disproportione distare magis quemlibet intellectum creatum ab increato lumine divino)*, Dios no puede ser visto ó percibido inmediatamente por ningún entendimiento creado, cuando éste obra sólo con su virtud natural y propia: *¿Quid mirum est, quod sit Deus invisibilis omni intellectui creato, propria et naturali virtute operanti?*

No contento con esto, Suárez, para cerrar la puerta á las cavilaciones y respuestas del ontologismo en sus diferentes matices, niega rotundamente la posibilidad de una visión inmediata natural de la esencia divina; pues una visión semejante ó intuitiva, de cualquier modo que se la quiera considerar, será siempre sobrenatural *(quia illa visio, utcumque consideretur, est supernaturalis)* ó superior á las fuerzas y poder de la naturaleza. Aquí, como casi siempre, Suárez no hace otra cosa más que reproducir, afirmar y desenvolver la doctrina de Santo Tomás (1), acomodándola al len-

(1) Los pasajes de Suárez á que hemos aludido en el texto pueden considerarse como aplicaciones y comentarios de otros análogos del Doctor Angélico, y entre otros del siguiente: «Cum intellectus humanus, secundum statum praesentis vitae, non possit intelligere (immediate) substantias immateriales creatas, multo minus potest intelligere (immediate et intuitive) essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter (absolute, omnino) dicendum est, quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus.» *Sum. Theol.*, p. 1.ª, cuest. 87, art. 3.º

«Quidam dixerunt, añade en otra parte, quod primum quod a mente humana cognoscitur, etiam in hac vita, est ipse Deus, qui est veritas prima, et per hanc omnia alia cognoscuntur: sed hoc aperte est falsum, quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo, unde sequeretur omnem hominem esse beatum.» *Comment. super Boeth. de Trinit.*, lib. III.

guaje de su tiempo y á los errores que pudieran sobrevenir, como en efecto sobrevinieron.

§ 35.

MOVIMIENTO ESCÉPTICO.

Como no podía menos de suceder, el choque de tantos y tan encontrados sistemas de la antigüedad, resucitados y extremados con frecuencia por el Renacimiento, dió origen á un movimiento escéptico, que comienza hacia la mitad del siglo XVI y se prolonga hasta fines del siguiente siglo.

a) *Montaigne* (Miguel de), que nació en Bordeaux en 1533 y murió en 1592, puede considerarse como el primer representante de este movimiento. Sus famosos *Ensayos*, cuya divisa ó lema es el *¿qué sé yo?*, entrañan un sentido esencialmente escéptico. So pretexto de rechazar todos los sistemas para dirigirse por la razón sola en la investigación de la verdad, Montaigne socava las bases de toda certeza y de toda ciencia, y, no contento con esto, suele inclinarse del lado de los sentidos, ó, digamos mejor, del sensualismo, cuando la razón y las facultades sensibles aparecen en lucha. De aquí es que el escepticismo del autor de los *Ensayos* merece con bastante fundamento la denominación de escepticismo sensualista, escepticismo que entraña á la vez la duda en el terreno filosófico y el germen del indiferentismo en el terreno moral.

b) Contemporáneo, amigo y en cierto modo discípulo y heredero de Montaigne, fué Pedro *Charron*, que

nació en París año de 1541 y murió de repente en una de sus calles en 1603. Después de haber escrito un tratado sobre *Las tres verdades*, en el cual combate respectivamente á los ateos, á los paganos, á los judíos y mahometanos, y últimamente á los cismáticos y herejes, libro que tuvo grande aceptación entre los católicos, escribió su *Tratado de la sabiduría*, en el cual sigue y desenvuelve la tendencia escéptica de Montaigne.

La sabiduría consiste, según Charron, en el libre examen de las cosas, y con particularidad de las que el uso común y la costumbre nos presentan como verdaderas y buenas. Es sobremanera difícil á la razón del hombre llegar al conocimiento de la verdad, la cual existe en Dios. Al desenvolver y aplicar estos principios, Charron esparce la duda, la indiferencia y la incertidumbre, no ya sólo sobre las ciencias, sino sobre la moral, la virtud y las religiones, sin exceptuar al Cristianismo. So pretexto de combatir y rectificar las opiniones populares, combate á veces y tiende á destruir los fundamentos de la moral y de la religión. Así, no es de extrañar que algunos le hayan acusado de ateismo, acusación que nos parece exagerada.

c) La Mothe-le-Vayer (Francisco), que nació en París en 1588 y fué preceptor del duque de Orleans, hermano de Luís XIV, continuó las tradiciones escépticas de sus dos compatriotas. Tanto en su *Filosofía de los gentiles*, como en sus *Cinco diálogos á imitación de los antiguos*, Le Vayer, no sólo elogia y defiende al escepticismo, sino que se esfuerza en echar por tierra toda certeza científica y hasta toda especie de certeza humana. Hacía, sin embargo, reservas en favor de la

certeza cristiana, basada sobre el principio de la fe en la palabra de Dios.

§ 36.

FRANCISCO SÁNCHEZ.

El portugués Francisco Sánchez, que nació en Braga hacia mediados del siglo XVI, y que, según parece, hizo sus estudios de medicina en Montpellier, recibiendo allí el grado de doctor en 1573, fué acaso el principal y más genuíno representante del escepticismo filosófico de la época. Mientras que en los *Ensayos* de Montaigne y en la *Sabiduría* de Charron el pensamiento escéptico se encuentra como diluído y amalgamado con reminiscencias y reservas dogmáticas, en la obra capital de Sánchez, que lleva por título *De multum nobili et prima universali Scientia, quod nihil scitur*, el escepticismo filosófico se presenta con toda franqueza y claridad.

El filósofo lusitano comienza por hacer la historia de su propio escepticismo, ó de su origen y causas. Ni la enseñanza de sus maestros, ni las sentencias ó escritos de los antiguos, ni las respuestas de los presentes ó contemporáneos le satisfacían *(quod tamen mihi satisfaceret, omnino nihil)* en manera alguna, ni llenaban sus deseos *(nec erat qui desiderium expleret meum)* de conocer con certeza la verdad.

Después de esto, á ejemplo de Descartes y antes que Descartes, el filósofo español se concentra en sí mismo, duda de todo como si nada se le hubiera enseñado jamás, y comienza á examinar las cosas directa-

mente y en sí mismas (1), sin que por este camino le sea dado salir de su incertidumbre, porque «cuanto más pienso, dice, más dudo»; *quo magis cogito, magis dubito.* La conclusión de semejantes premisas es que el hombre no ignora la verdad, como ignora todas las demás cosas *(ut qui eam, ut alia omnia ignorem)*, sino que debe abandonar toda esperanza de alcanzarla ó poseerla, y que debe contentarse con buscarla y discutirla: *Nec eam* (veritatem) *arripere speres unquam, aut sciens tenere: sufficiat tibi, quod et mihi, eandem agitare.*

Algunos historiadores han confundido á este representante del escepticismo con su homónimo, apellidado generalmente el *Brocense*, autor de la *Minerva ó causas de la lengua latina*, y uno de los humanistas más notables de la época.

Tampoco ha faltado quien, sin confundirlos, ha clasificado al último entre los partidarios del escepticismo, clasificación destituída de sólido fundamento, ya porque el Brocense tiene más de humanista que de filósofo, ya porque, á juzgar por su biografía y por sus tratados crítico-filosóficos, sus tendencias eran eclécticas, pero no propiamente escépticas. Quien quiera convencerse de esto, lea su tratado *De nonnullis Porphyrii aliorumque in Dialectica erroribus.* En esta obra, lo mismo que en su *Organum dialecticum*, Sánchez procede con independencia en sus opiniones, critica algunas de Aristóteles, cuyo tratado de las *Categorías* apellida estéril é indigno de su genio *(pertenue et in-*

(1) «Ad me proinde memetipsum retuli, omniaque in dubium revocans, ac si a quopiam nihil unquam dictum, res ipsas examinare caepi.»

frugiferum est, nec Aristotelis ingenio dignum), y se manifiesta favorable á las soluciones platónicas sobre los universales y sobre las ideas.

§ 37.

EL ESCEPTICISMO DURANTE EL SIGLO XVII.

a) El movimiento escéptico ocasionado por el choque de los sistemas antiguos y por las discusiones apasionadas del Renacimiento, se prolongó y tuvo también sus representantes durante el siglo XVII. En Alemania el monje premonstratense Jerónimo *Hirnhaym*, que nació á principios del siglo y murió en 1679, y en Inglaterra *Glanvill*, capellán de Carlos II (1636-1680), continuaron y hasta acentuaron más la tradición escéptica del siglo anterior.

En su *Escepticismo científico*, Glanvill se esfuerza en demostrar la imposibilidad de toda Filosofía dogmática y de toda certeza, á excepción de la que nos viene de la fe cristiana ó principio religioso. El escepticismo del premonstratense alemán es más absoluto todavía, pues duda hasta de los axiomas fundamentales de la razón, y en su *Typho generis humani*, afirma que el hombre no puede estar cierto ni siquiera de su propia incertidumbre.

b) Contemporáneo de Glanvill, pero de vida más larga que el escéptico inglés (1630-1721), fué el sabio *Huet* (Pedro Daniel), natural de Caen, en Francia. En su *Demonstratio evangelica*, en su *Censura Philosophiae cartesianae*, y, sobre todo, en sus *Alnetanae Quaestio-*

nes (1), Huet apenas reconoce á la razón humana más que el poder de preparar el camino y conducir á la fe divina, único medio seguro de alcanzar y poseer la verdad. En el orden puramente natural y filosófico, y abstracción hecha de la palabra de Dios y de la verdad revelada, la razón humana, según el Obispo de Avranches, está condenada á la esterilidad y la impotencia, sin poder llegar casi nunca á la certeza científica y perfecta.

Además del pensamiento escéptico que palpita en el fondo de sus escritos, y es lo que principalmente caracteriza su doctrina como filósofo, Huet tiene el honor de ser uno de los primeros, ó acaso el primero, que previó con claridad y señaló con energía las peligrosas tendencias de la Filosofía cartesiana desde el punto de vista cristiano, á pesar de que en sus primeros años se había manifestado partidario y admirador de la misma.

c) De índole muy diferente y de resultados más funestos para la religión cristiana, fué el escepticismo de su compatriota y contemporáneo *Bayle* (1647-1705), escritor más fecundo que sólido y exacto (2), y escritor

(1) La denominación de *Alnetanae* les viene de la abadía de Aulnay, en donde las escribió su autor.

(2) Además de su voluminoso *Diccionario histórico y crítico,* Bayle escribió: *Pensées diverses sur la comète qui parut en 1680.—Commentaire philosophique sur ces paroles de l'Evangile:* CONTRAINS-LES D'ENTRER.—*Nouvelles de la republique des lettres.—Critique generale de l'histoire du Calvinisme, du P. Maimbourg,* sin contar otras menos importantes.

Calvinista durante sus primeros años, católico después por algún tiempo, rechazó finalmente toda religión, según se infiere de la respuesta que dió á Polignac cuando le preguntó qué religión profesaba: «Soy protestante, le dijo, porque protesto contra todo lo que se dice y se hace.»

que merece el dictado de *assembleur de nuages* que se dió á sí mismo.

El escepticismo, y con especialidad el escepticismo religioso, parece ser el objeto de sus obras, y principalmente de su famoso *Diccionario histórico y crítico*. Como medios para llegar á este objeto, y como manifestaciones de su pensamiento escéptico, Bayle se esfuerza en mezclar la luz con las tinieblas y presentar como problemáticas las verdades más evidentes; confunde la esencia de una verdad con los argumentos más ó menos débiles de algunos de sus defensores, contesta á las objeciones con otras objeciones, amontona dudas sobre dudas, refuta y defiende á la vez, para conducir al lector insensiblemente á la obscuridad y la duda. En el orden religioso, unas veces ensalza á la razón para deprimir la fe, y otras ensalza á ésta para deprimir y anular la razón.

Así, no es de extrañar que el filosofismo incrédulo del pasado siglo haya tributado á Bayle los más grandes elogios, y que Voltaire le apellidara el primer dialéctico del mundo. Los escritos de Laurent y de otros racionalistas vulgares de nuestros días, demuestran que los escritos de Bayle siguen siendo todavía el arsenal obligado de los enemigos sistemáticos del cristianismo católico.

§ 38.

OJEADA RETROSPECTIVA SOBRE EL RENACIMIENTO.

Período difícil de juzgar es el período del Renacimiento, ora se le considere objetivamente en su natura-

leza propia, en su origen, causas, desenvolvimiento y resultados, ora subjetivamente, ó sea por parte de los juicios críticos que acerca del mismo emitieron y emiten todavía muchos historiadores y escritores de todo género. Considéranle unos como raíz y razón suficiente de toda clase de bienes, y considéranle otros como fuente y causa generadora de cuantos males afligen desde entonces á la Iglesia y á la sociedad, mientras que otros muchos se colocan entre las dos opiniones extremas, aproximándose á una ó á otra, y ocupando, por decirlo así, los grados múltiples intermedios que las separan. Quien escribiera un libro con la historia completa, imparcial y concienzuda del Renacimiento, bien podría gloriarse de haber llevado á cabo una obra dificilísima, pero muy útil y provechosa para reconocer la ley general de la historia y para juzgar con acierto relativo de sus manifestaciones en orden á lo pasado, á lo presente y á lo futuro.

Dicho se está de suyo que á nosotros aquí sólo nos pertenece considerar al Renacimiento en su aspecto histórico-filosófico, en sus relaciones con la marcha sucesiva de la Filosofía. Tres son los caracteres generales que nos ofrece el Renacimiento, considerado desde este punto de vista, que son:

a) La reaparición ó renovación de la literatura antigua, y principalmente de la greco-romana, en todas sus fases y ramas.

b) La hostilidad, ora manifiesta, ora latente, contra la Iglesia y las instituciones eclesiásticas, y la tendencia á sustituir las ideas, costumbres é instituciones católicas de la Europa cristiana con las ideas, costumbres é instituciones de Grecia y Roma.

c) Los grandes descubrimientos y progresos que se verificaron en las ciencias físicas y naturales.

Lo que hemos señalado como segundo carácter del Renacimiento, representa y constituye, en nuestra opinión, el defecto capital de éste, el *virus* radical que vició y esterilizó el movimiento renaciente en casi todas sus manifestaciones. Porque fué esa hostilidad contra la Iglesia y sus instituciones, fué el espíritu anticristiano el que, si no fué causa única del protestantismo, contribuyó eficazmente á su origen, progresos y funestos resultados. Fué también ese espíritu anticristiano, incubado por el Renacimiento, el que en el terreno propiamente filosófico inspiró y dió cuerpo á la incredulidad latente ó manifiesta de los Pomponazzi, Vanini, Bruno y tantos otros de aquella época; y en el terreno filosófico-literario dió origen á esas diatribas calumniosas y soeces que, para vergüenza eterna de Hutten y de sus amigos, se conservan en las famosas *Epistolae obscurorum virorum*, como dió origen también á esos libelos en que los citados renacientes, con otros varios, incluso Erasmo, se desataron en injurias y calumnias contra el Papa y las Órdenes monásticas. Fué también ese espíritu anticristiano el que dió calor y vida y fuerza y grande desarrollo á esa política, á la vez cesarista y anticristiana, cuyos efectos y lógicos resultados presenciamos y experimentamos hoy todos, y más que todos, esos mismos reyes y poderosos, que se sirvieron de ella para esclavizar á la Iglesia, para destruir sus instituciones salvadoras.

Lo que constituye el primer carácter del Renacimiento, ó sea el estudio y conocimiento de la literatura antigua, nada tiene de vituperable en sí mismo y

entraña un elemento real de progreso. Así es que la Iglesia, que había fomentado la incorporación parcial de la Filosofía antigua en la Filosofía cristiana, no sólo aprobaba y favorecía esta aspiración del Renacimiento, sino que hasta puede decirse que á ella más que á nadie se deben su origen y su desenvolvimiento. El estudio de la literatura antigua, y principalmente de la greco-oriental, no es debido exclusivamente, como suponen muchos, á los griegos lanzados de Constantinopla por el Califa mahometano, sino que arranca de mucho más atrás, y es debido á una serie de causas que, á contar desde el siglo XII, contribuyeron de una manera sucesiva (Cruzadas, viajes y excursiones científicas de los misioneros cristianos en los siglos XIII y XIV, Concilios greco-latinos de Lyon y Florencia, fundación de universidades y creación de escuelas de literatura griega y latina en ellas, propaganda por medio de la imprenta), pero eficaz á infiltrar y difundir en las naciones europeas el conocimiento de la antigua literatura en todas sus ramas. Así se comprende que Petrarca, Bocaccio, Valla, Nebrija y Besarión y tantos otros, promovieran la restauración de la antigua literatura, antes que Reuchlin, Crotus, Erasmo, Hermán y el mismo Hutten, tenido por el primero y principal representante de esta fase del Renacimiento, puesto que adquirió el conocimiento de los clásicos, de que tanto abusó después, en la escuela católica de Fulda.

Por desgracia, este elemento del Renacimiento, bueno en sí mismo y progresivo de su naturaleza, fué falseado y esterilizado, ora por el espíritu anticatólico que palpita en el fondo de muchos escritores renacientes, según se echa de ver en los libelistas de aquella

época contra el Papa, los obispos, los religiosos (Hutten, Crotus, Eobanus, Reuchlin, Pyrkheinaer, etc.) y los escolásticos, y en los filósofos de dudosa ortodoxia ó abiertamente incrédulos (Pomponazzi, Cremonini, Porta, Machiavelli, Vanini, Bruno, etc.); ora por las exageraciones á que se entregaron no pocos escritores católicos y hasta sacerdotes constituídos en dignidad eclesiástica. Representada se halla semejante exageración por aquellos sacerdotes y religiosos que escribían grandes infolios comentando y explicando las metamorfosis de Ovidio, las sátiras de Petronio ó los epigramas de Marcial; por aquellos cardenales, como Bembo, que aconsejaba á sus amigos que no leyeran las epístolas de San Pablo, por temor de viciar su estilo; por aquellos obispos y prelados de los que decía Melchor Cano que *neglecta Scriptura Sacra, non prophetas, non apostolos, non evangelistas, sed Cicerones, Platones, Aristoteles personabant.*

El espíritu anti-cristiano, que constituye el segundo carácter general del Renacimiento, además de dar origen á los excesos, extravíos y errores de ciertos literatos y filósofos, según se acaba de indicar, fué, si no la causa única, la principal, al menos, del protestantismo, con todas sus lógicas y naturales consecuencias hasta hoy, que son las guerras religiosas y sociales del siglo XVI y primera mitad del siguiente, y después de éstas, en los siglos siguientes, el escepticismo é indiferentismo religioso, el racionalismo científico, el cesarismo político, la incredulidad volteriana, y, como síntesis de todas esas corrientes engendradas por el protestantismo, la revolución universal y radical que se cierne hoy sobre nuestra cabeza, y que amenaza

ahogar con sus brazos á los mismos que antes la llamaron en su auxilio para despojar y vencer á la Iglesia, á los mismos que antes le dieron protección, calor y vida.

Y á vista de todo esto, á vista de los resultados tan funestos como innegables que ha producido, por lo que hemos señalado como segundo carácter del Renacimiento, excusado parece decir que en este concepto, y desde este punto de vista, el Renacimiento no merece las simpatías ni la aprobación del católico, ni del hombre imparcial y de sano criterio, porque, en este concepto, fué un mal grande, origen de males mayores.

Por lo que hace á lo que hemos señalado como carácter tercero del Renacimiento, bien puede decirse que representa un elemento de bien y de perfección; pero sería injusto atribuirlo exclusivamente al Renacimiento. El cual, si contribuyó en cierta medida al cultivo y progresos de las ciencias físicas y naturales, contribuyeron también, y en escala mayor, otras causas independientes del Renacimiento, bastando citar como ejemplo y como una de las principales el descubrimiento de la América, el cual dió origen á un verdadero nuevo mundo en casi todos los órdenes de ideas, y con especialidad en el terreno de las ciencias físicas y naturales. Por lo demás, la influencia del Renacimiento en este orden de ideas entraña también exageraciones y tendencias anticristianas, según se ha visto en Paracelso, Cardano, Bœhem, Telesio y otros varios representantes de esta escuela renaciente.

Despréndese de lo dicho, que así como la Filosofía patrística es como el prólogo natural de la Filosofía es-

colástica, así también el Renacimiento es como el prólogo natural de la Filosofía moderna, de la cual puede decirse con toda verdad que no hizo más que desenvolver los gérmenes contenidos en el Renacimiento y completar su Filosofía, sobre todo por parte de sus tendencias racionalistas, por parte del espíritu anticristiano y antieclesiástico que constituye uno de sus caracteres.

Antes de poner fin á esta ojeada retrospectiva, séanos lícito recordar que nuestra España representó papel único y brillantísimo con respecto al Renacimiento. Único, porque fué acaso la única nación que supo conservar el espíritu católico en medio de la fermentación renaciente. Brillantísimo, porque, lo mismo en el terreno de la teoría que en el terreno de la práctica y de la ejecución, no hay nación alguna que pueda presentar un conjunto de hechos, de empresas y de hombres, que hayan contribuído más eficazmente á promover los elementos verdaderamente buenos y á desenvolver y propagar las ideas fecundas y progresivas que encerraba el Renacimiento. Y todo ello sin necesidad de alardes racionalistas, sin necesidad de acudir al libre examen del protestantismo, sin necesidad de oponerse al dogma católico ni menospreciar la autoridad de la Iglesia.

Período de verdadera plenitud fué para España el período del Renacimiento, porque nadie puede negar que esta nación se vió verdaderamente *llena* de grandes reyes, y de grandes políticos, y de grandes capitanes, y de grandes diplomáticos, y de grandes artistas, y de grandes poetas, y hasta de grandes escritores místicos, todos los cuales supieron sobresalir en su esfera

y regenerar y perfeccionar las artes y la idea divina, sin traspasar los límites de la fe católica. Y si entramos en el terreno más directamente relacionado con el Renacimiento; si entramos en el terreno de las ciencias todas y de las letras humanas, veremos historiadores y arqueólogos como Zurita, Mariana, Ambrosio de Morales, Pedro Chacón y Antonio Agustín; juristas, canonistas y teólogos como Azpilcueta, Covarrubias, Victoria, Domingo Soto, Molina, Castro, Vázquez y Suárez, con tantos otros; filósofos y restauradores de la Filosofía como Vives, Foxo Morcillo, Vallés, Cardillo de Villalpando, Abril, Gómez Pereira y Huarte; críticos, filólogos y humanistas como Luís Vives, Melchor Cano, Antonio Nebrija, el Brocense, Arias Montano, Malvenda y García Matamoros (1), con tantos otros que fuera fácil citar.

Hasta en el terreno de las ciencias físicas y naturales, difícil será encontrar nación alguna que pueda presentar tantos y tan grandes títulos de gloria durante la época del Renacimiento como la nación española. Testimonio son de esto los nombres y los escritos de Andrés Laguna, de Vallés, de Gómez Pereira, de Mercado y de Huarte; ahí están también los nombres, trabajos y descubrimientos llevados á cabo por conquistadores y

(1) Este ilustre humanista, que fué profesor en la universidad de Alcalá, escribió, entre otras obras, un excelente tratado *De tribus dicendi generibus, sive de recta informandi styli ratione* (Compluti, 1570), y una muy notable y curiosa apología, ó, según él dice: *Narratio apologetica de academiis et doctis viris Hispaniae, sive pro asserenda Hispanorum eruditione.* Obra es ésta que, junto con las de Marineo Siculo y algunas otras posteriores, debieran leer ciertos doctores de nuestros días, que sólo descubren Filosofía y ciencia y saber en las naciones extranjeras.

navegantes como Núñez de Balboa, Solís, Orellana, Elcano, Jofre de Loaisa, Hoces, Mendaña, Quirós y Torres, sin contar las expediciones y descubrimientos de Colón y Magallanes, que la España puede reivindicar para su gloria, y que, en unión con los citados, contribuyeron en gran manera á rectificar y ensanchar la esfera de los conocimientos geográficos, astronómicos, físicos, matemáticos y etnográficos. Ahí están también el nombre y los escritos de Pedro Chacón, corrigiendo é ilustrando con notas y adiciones las obras de Pomponio Mela, de Séneca, de Plinio y de otros naturalistas antiguos, como lo hiciera Laguna con Dioscórides; de Juan Fragoso, autor de los *Discursos de las cosas aromáticas, árboles, frutas y medicinas simples de la India;* de Gonzalo Fernández de Oviedo, cuya *Historia general de las Indias*, bien así como los dos libros *De natura novi orbis*, escrito por el jesuíta Acosta, y la *Historia natural y moral de las Indias*, debida á la pluma del mismo, obras que abrieron nuevo y vastísimo campo á las investigaciones y progreso de las ciencias físicas y naturales.

La historia de España durante el Renacimiento es una demostración práctica de que éste pudo y debió llevarse á cabo sin rebelarse contra la Iglesia, y que sus efectos ó resultados hubieran sido más fecundos para el bien y menos para el mal, sin el espíritu anticristiano que algunos de sus representantes inocularon en su seno.

Digamos, antes de concluir esta ojeada general sobre el Renacimiento, que éste, por punto general, se distingue también por la curiosidad intemperante y por esa especie de marcha libre, desordenada, antisis-

temática de sus representantes. Salvas algunas excepciones de poca importancia, y abstracción hecha del movimiento escolástico-cristiano, puede decirse que cada filósofo del Renacimiento tiene su sistema particular y más ó menos sincrético. Trátase, en suma, de un período en que hay filósofos, pero no una Filosofía; hay filosófos del Renacimiento, pero en rigor no hay una Filosofía del Renacimiento.

TERCERA ÉPOCA DE LA FILOSOFÍA.

LA FILOSOFÍA MODERNA.

§ 39.

ORIGEN Y CARACTERES DE LA FILOSOFÍA MODERNA.

Durante el primer tercio del siglo XIV escribía y obraba bajo la influencia del libre pensamiento Guillermo de Occam. El movimiento insurreccional en política, en religión y en filosofía que con su palabra, con su pluma y con su ejemplo había provocado y sostenido este libre pensador, perseveró después de su muerte en la escuela nominalista, heredera legítima del pensamiento libre y de las tendencias heterodoxas de su fundador.

La acción lenta, pero eficaz y perseverante, de esta escuela, encarnación del nominalismo occámico, que en la práctica y para la mayor parte de sus partidarios se tradujo en alardes escépticos, en menosprecio de las cosas y personas eclesiásticas y en resistencias más ó menos veladas contra la autoridad pontificia, preparó el advenimiento del reinado racionalista y de la secularización completa que caracteriza á la Europa de

hoy, y que hace de ella la antítesis más absoluta de la antigua Europa cristiana.

Juntóse á la influencia perniciosa del pensamiento racionalista incubado por la escuela escéptico-nominalista, la influencia no menos perniciosa y funesta del Renacimiento, á causa de sus exageraciones y exclusivismos, á causa de sus sarcasmos contra la escolástica y sus representantes, á causa del entusiasmo excesivo y exagerado hacia los libros y sistemas de la antigüedad, á causa de la preferencia y supremacía exclusivistas que sus adeptos concedieron al elemento pagano sobre el elemento cristiano. Efectos inmediatos y directos de estas dos corrientes amalgamadas y unidas fueron: en el orden religioso, el protestantismo; en el orden político, el absolutismo absorbente y avasallador de la libertad eclesiástica y de las libertades populares, y en el orden filosófico, el racionalismo, tímido, incompleto y como vergonzante al principio, franco y completo después. Porque es cosa sabida que el racionalismo que hoy se presenta negando paladinamente la existencia y hasta la posibilidad de lo sobrenatural, durante el Renacimiento y en los primeros pasos del cartesianismo, sólo hablaba de cosas verdaderas en Filosofía y falsas en Teología, como decían los renacientes italianos, ó de separación entre la ciencia y la fe divina, y de no admitir como verdadero sino lo que es evidente para el libre pensamiento, según decía Descartes.

Andando el tiempo, y por una serie de evoluciones tan lógicas como funestas y amenazadoras para el porvenir de la Europa y del mundo, la manifestación religiosa de aquellas dos corrientes se ha transformado

en indiferentismo y deismo; el absolutismo absorbente, en cesarismo tiránico que nivela y aplasta todo lo que ofrece alguna resistencia al Dios-Estado; el racionalismo, en ateismo y positivismo materialista.

Por lo demás, todas estas manifestaciones del error y del mal, lo mismo las contemporáneas que las que nacieron inmediatamente de aquellas dos corrientes, deben apellidarse y son meras derivaciones y aplicaciones del racionalismo, porque todas son derivaciones y aplicaciones más ó menos inmediatas y directas del racionalismo considerado en su sentido más amplio y doctrinal. En el fondo del protestantismo, y en el fondo del absolutismo absorbente, y en el fondo del separatismo filosófico-teológico del siglo XVI, lo mismo que en el fondo del deismo y del Dios-Estado, y del positivismo materialista de nuestra época, palpita la idea racionalista, palpita la concepción del racionalismo que diviniza y proclama autónoma á la razón humana, como si no existiera sobre ella y antes que ella una razón divina; que da por supuesto, sin cuidarse de probarlo, que Dios no puede revelar al hombre alguna verdad superior á las que éste puede alcanzar con sus propias fuerzas; que convierte á la razón del hombre en principio y norma, en medida absoluta de la verdad.

El racionalismo, pues, tomado en su sentido más amplio y en sus derivaciones lógicas, condensa y sintetiza el movimiento filosófico de los últimos siglos; es la nota más característica de la Filosofía moderna, como manifestación especial del espíritu humano en el orden filosófico y con relación á la Filosofía escolástica y patrística, ó sea á la Filosofía cristiana en general. ¿Quiere decir esto que el movimiento separatista y an-

ti-cristiano era indispensable para la restauración y progreso de la Filosofía? De ninguna manera; y los nombres de Campanella, de Pascal, de Mallebranche, de Rosmini, de Gioberti, y hasta relativamente los de Descartes y Reid, no menos que el nombre inmortal de Leibnitz, que escribió sobre la conformidad entre la fe y la razón, demuestran que se puede ser gran filósofo, hacer progresar la Filosofía y abrir nuevos caminos y ensanchar los horizontes de esta gran ciencia, marchando de acuerdo y hasta recibiendo lecciones y dirección de la palabra divina.

¿Quiere decir esto que la Filosofía debió permanecer estacionaria, sin salir de los moldes de la ciencia patrística y de la Filosofía escolástica? Tampoco. Que los siglos no pasan en vano sobre los hombres y los pueblos, y el movimiento continuo de la historia entraña en su seno y arroja sin cesar al mundo nuevas ideas y nuevos problemas para la Filosofía, como entraña y arroja nuevos problemas para las ciencias físicas y naturales, para las ciencias sociales y políticas. Sin salir de la esfera cristiana, y sobre la anchurosa base filosófica, representada por los trabajos de San Agustín y Santo Tomás, pudiera haberse levantado muy bien lo que hay de sólido y verdadero en las construcciones y desenvolvimientos filosóficos de la era moderna. Compatibles son con esa base anchurosa y con esa atmósfera cristiana, el empirismo baconiano dentro de ciertos límites, y algunas de las direcciones é ideas cartesianas, y el psicologismo analítico de la escuela escocesa, y hasta el criticismo kantiano, todo ello contenido dentro de convenientes límites y de reservas racionales.

Para cualquiera que haya reflexionado sobre el racionalismo como carácter fundamental y sintético de la Filosofía moderna, es á todas luces evidente que las manifestaciones principales de este racionalismo pueden reducirse á tres, que son: el positivismo empírico, el criticismo y el panteismo.

Bacón representa la dirección empírico-positivista, Jordano Bruno representa la dirección panteista, Campanella inicia el movimiento crítico, y Descartes contiene y representa el germen de todos estos movimientos en lo que tienen de separatistas con respecto á la revelación y la fe, ó sea desde el punto de vista propiamente racionalista, que es como la levadura general de todos ellos.

§ 40.

BACÓN DE VERULAM.

En 1561 nació en Londres este escritor, cuya celebridad data principalmente desde los tiempos de Voltaire y D'Alembert. Este último dijo, entre otras cosas, que Bacón había nacido *en el seno de la más profunda noche*, sin acordarse que aun en el orden de las ciencias experimentales, únicas que algo deben á Bacón, habían florecido antes que él, ó eran contemporáneos suyos, Copérnico y Tycho-Brahé, Vives, Paracelso, Telesio y Cardano, y sobre todo Kepler y Galileo. Después de hacer sus estudios universitarios en Cambridge, residió tres años en París (1577-1580), regresando luego á su patria, donde desempeñó varios cargos políticos, prote-

gido por Essex, favorito de la reina Isabel, al cual correspondió más adelante con repugnante ingratitud. Su ambición y sus hábitos de inmoralidad y de lujo le llevaron primero á ser Canciller de Inglaterra, y le precipitaron después en una cárcel, acusado y convicto de graves crímenes, de donde le sacó la clemencia del Rey, falleciendo en 1626.

Las obras principales de Bacón (Francisco, barón de Verulam) llevan los siguientes títulos: *De dignitate et augmentis scientiarum.—Novum Organum scientiarum, sive Indicia rerum de interpretatione naturae.—Sylva sylvarum sive Historia naturalis.—Scala intellectus, sive filum Labyrinthi.—Prodromi sive anticipationes philosophiae secundae.—Philosophia secunda, sive scientia activa* (1). Todos estos tratados constituyen lo que su autor llamaba *Instauratio magna*, á pesar de que algunos ofrecen escasísima importancia por su contenido y por su extensión, reducida á muy pocas páginas, no obstante los epígrafes pretenciosos que llevan al frente.

He aquí ahora los puntos culminantes, no diremos de la Filosofía,—porque en rigor Bacón no es filósofo,—sino de la doctrina baconiana.

La memoria, la imaginación y la razón son las tres facultades fundamentales del alma humana. Pertenecen á la primera las ciencias históricas, á la segunda la poesía con sus especies, y á la tercera la Filosofía. La historia, cuyo conocimiento pertenece á la memo-

(1) Además de estos escritos, Bacón publicó otros varios que se refieren á la moral, la política y la religión, y que tienen escasa relación con sus ideas filosóficas.

ria, se divide en natural y civil. La Filosofía se divide en Filosofía de la naturaleza, Filosofía del hombre y Teología natural, en relación con los tres grandes objetos de la ciencia racional, la naturaleza, el hombre y Dios.

La experiencia externa ó sensible es el punto de partida, y la inducción el único método que debe emplearse para llegar al conocimiento de la verdad. El silogismo es un instrumento completamente inútil y perjudicial para la Filosofía, y á su empleo en las escuelas se deben principalmente las preocupaciones, ilusiones y abstracciones que esterilizan la razón y la hacen impotente para conocer la realidad de las cosas. Es preciso rechazar siempre y para siempre, no sólo el silogismo como medio de descubrir la verdad, sino las afirmaciones axiomáticas, las nociones *a priori* y las ideas todas metafísicas ó racionales, siquiera hayan sido enseñadas por Aristóteles y Platón, por Santo Tomás y Escoto, y hasta por Hipócrates y Galeno, los cuales no fueron más que ó miserables sofistas, ó teólogos mentecatos *(citetur Aristoteles pessimus sophista —citetur jam et Plato.... theologus mente captus)*, ó vanos charlatanes *(Hippocrates, annorum venditor.—Galenum, vanissimum causatorem)*, y todos ellos juntos filosofastros, fabulistas y falsarios: *Philosophastros istos poetis ipsis fabulosiores, stupratores animorum, rerum falsarios.*

La ciencia es la imagen *(veritatis imago)* ó reproducción fiel de la verdad, y, por consiguiente, la Filosofía verdadera es aquella que sabe reproducir y como repercutir la realidad del mundo externo, siendo como una copia fiel de éste. *Ea demum est vera philosophia,*

quae mundi ipsius voces quam fidelissime reddit et veluti dictante mundo conscripta est, nec quidquam de proprio addit, sed tantum iterat et resonat.

La doctrina de Bacón acerca del método filosófico y científico, aparte de los defectos que entraña por su exclusivismo sistemático en favor de la experiencia, es una doctrina ó concepción estéril é infecunda en sus manos, porque no señala ni fija de una manera precisa las leyes del método experimental é inductivo, limitándose á indicaciones é ideas más ó menos generales y alguna vez contradictorias. Y es que, según la observación muy exacta de su compatriota y admirador Bain, Bacón sólo poseía una idea muy vaga de la inducción.

Las ciencias físicas no deben á Bacón descubrimiento alguno de importancia, y los experimentos de que hace alarde en el *Novum Organum* distan mucho de poder presentarse como modelos de aplicación y práctica del método experimental, cosa reconocida hoy hasta por sus discípulos y por los partidarios más acérrimos del método experimental. En su *Introducción á la medicina experimental*, Claudio Bernard escribe: «Los que hicieron más descubrimientos en la ciencia, son los que menos conocieron á Bacón, al paso que nada han producido en este género aquellos que más han leído y meditado sus obras.»

Las ideas de Bacón con respecto á la metafísica son bastante confusas, hasta rayar en contradictorias. Después de establecer distinción entre la metafísica y la Filosofía primera, considerando la metafísica como una porción ó parte de la Filosofía natural y señalando por objeto de la Filosofía primera los axiomas genera-

les (1) ó comunes de las ciencias, Bacón se contradice á sí mismo á las pocas líneas, afirmando que hay una ciencia á la cual pertenece reunir y concentrar en axiomas generales los principios y axiomas particulares de las ciencias, y que esta ciencia no es otra que la metafísica: *quam liquet esse metaphysicam.* De todos modos, es cierto que, arrastrado por sus preocupaciones contra las ciencias y métodos tradicionales, concedió escasa importancia á la metafísica, y que, preludiando á los positivistas de nuestros días, aconsejaba que se hiciera poco caso de ella: *De metaphysica ne sis sollicitus.*

Bien es verdad que, poniéndose en contradicción consigo mismo en esto como en tantos otros puntos, coloca á la metafísica entre las cosas que hacen falta, y añade que «las ciencias particulares son semejantes á las ramas de un árbol que se reunen en un solo tronco, el cual hasta cierta altura permanece uno y seguido antes de dividirse en ramas, siendo necesario, por lo mismo, constituir una ciencia única, universal, que sea la madre de las otras y que desde el punto de vista del desarrollo de los conocimientos, sea considerada como un principio del camino común á las diferentes ciencias, hasta que se separen y formen distintas ramificaciones: tal es la ciencia á la que damos el nombre de Filosofía primera».

(1) «Patet ex his quae supra disseruimus, disjungere nos philosophiam primam a metaphysica, quae hactenus pro re eadem habitae sunt. Illam communem scientiarum parentem, hanc naturalis philosophiae portionem posuimus. Atque philosophiae primae communia et promiscua scientiarum axiomata assignavimus.» *De augm. scient.*, lib. III, cap. IV.

No es menos chocante y explícita la contradicción en que incurre cuando, después de haber dicho *de metaphysica ne sis sollicitus*, enumera esta ciencia entre las que forman el árbol general, dividiendo la ciencia especulativa de la naturaleza en *física*, que tiene por objeto la causa eficiente y la materia, y *metafísica*, cuyo objeto es investigar las causas formales y finales.

Los objetos generales de la Filosofía, según Bacón, son Dios, la naturaleza y el hombre, y tres son también las especies de rayos que vienen de estos objetos á nuestra inteligencia, y mediante los cuales nos ponemos en contacto con aquellos objetos y adquirimos su conocimiento, á saber: rayo directo con respecto á la naturaleza, rayo refracto con respecto á Dios, y rayo reflejo con respecto al hombre.

En relación con estos tres objetos, la Filosofía debe dividirse en Filosofía *divina* ó Teología natural, cuyo objeto es el conocimiento racional de Dios y de los espíritus; Filosofía *natural*, que tiene por objeto investigar y conocer la naturaleza externa ó material, y Filosofía *humana*, cuyo objeto es el conocimiento del hombre con sus atributos y relaciones. La Filosofía natural puede ser, ó teórica, ó práctica. La primera se subdivide en física especial y en metafísica. La segunda se subdivide en mecánica y en magia, la cual responde á la metafísica, así como la mecánica responde á la física especial. La Filosofía humana se divide en Filosofía de la humanidad, es decir, de la naturaleza humana, y Filosofía civil. La Filosofía ó doctrina que tiene por objeto el cuerpo humano se divide en medicina, cosmética, atlética y ciencia del deleite.

Á este tenor, Bacón divide y subdivide las tres ramas fundamentales de la Filosofía en una infinidad de ciencias, algunas de las cuales son tan insubstanciales en su fondo como extravagantes en sus denominaciones, siendo digno de notarse que, para Bacón, las matemáticas deben enumerarse, no entre las ciencias propiamente dichas ó *substanciales*, sino entre los apéndices de la Filosofía natural.

Á pesar de su constante menosprecio y de todas sus diatribas contra Aristóteles, no es raro encontrar en los escritos del Canciller inglés ideas y teorías que pertenecen al filósofo griego. Tal acontece, entre otras, con la teoría acerca del número y naturaleza de las causas, siendo aún más de notar que la doctrina del filósofo inglés acerca de las formas, coincide en el fondo y es casi una mera reproducción y aplicación de la teoría del Estagirita sobre este punto.

Si el positivismo materialista de nuestros días tiene algún derecho para citar á Bacón en su apoyo cuando se trata de metafísica, á causa de sus vacilaciones y contradicciones en la materia, no sucede lo mismo cuando se trata del conocimiento de Dios. Sobre este punto las ideas del Canciller inglés son la antítesis más completa de las profesadas hoy por el positivismo, y coinciden perfectamente con las de la Filosofía cristiana, con la cual admite la posibilidad y existencia del conocimiento de Dios y de sus principales atributos, á la vez que afirma y establece la necesidad de la revelación divina en el orden religioso y para el culto legítimo de la Divinidad. «La teología natural ó teodicea es aquella ciencia, escribe Bacón, que se puede adquirir acerca de Dios por medio de la luz natural de la razón

y de la contemplación de las cosas; ciencia que puede considerarse como divina por parte de su objeto, y como natural por parte de la manera con que se adquiere. Si ahora queremos fijar los límites de esta ciencia, diremos que está destinada á refutar al ateismo, á convencerle de falsedad, á hacernos conocer la ley natural, que á esto se limita, y que no se extiende á establecer la religión. Así es que vemos que Dios nunca ha hecho milagros para convertir á un ateo, en atención á que la luz natural basta al ateo para conducirle al conocimiento de Dios.... La sola luz natural no basta para manifestarnos la voluntad de Dios y para darnos á conocer su culto legítimo....

»Por lo que hace al modo de tratar este asunto, es cosa fácil establecer y demostrar por sus obras que Dios existe; que es infinitamente poderoso, sabio, bueno; que tiene providencia de las cosas; que merece nuestra adoración, y que es remunerador y vengador supremo. De estas mismas fuentes pueden deducirse también una infinidad de verdades admirables y ocultas, relacionadas con sus atributos; pero querer discurrir acerca de los misterios de la fe ó persuadirlos con mayor fuerza y analizarlos en detalle, mediante la sola contemplación de las cosas naturales y los principios solos de la razón humana, es, á mi juicio, una empresa peligrosa (1).»

Bacón repite y amplía estas ideas en otros lugares de sus obras, pudiendo decirse que su pensamiento, confuso y flotante, con sobrada frecuencia, sobre otros puntos, es fijo, decisivo é inmutable acerca de Dios y de la

(1) Op. *De dignit. et augment. scient.*, lib. III, cap. II.

verdad religiosa. En los *Ensayos de Moral y de Política*, dice, entre otras cosas, que le sería más fácil creer todas las fábulas de la mitología, del Talmud y del Alcorán, que el creer que esta gran máquina del universo, donde se ve un orden tan constante, marcha por sí sola y sin ser dirigida y gobernada por una Inteligencia suprema. «Una Filosofía superficial, añade, inclina algo hacia el ateismo; pero una Filosofía más profunda conduce al conocimiento de Dios.»

Es justo advertir, sin embargo, que aun en este orden de ideas, Bacón deja bastante que desear, puesto que, según se ve en el pasaje arriba citado, negaba la utilidad y aptitud de los conocimientos adquiridos por la razón natural para discurrir acerca de los misterios de la fe, para analizarlos y para ilustrar su conocimiento, en lo cual se aparta de la teoría y de la práctica de los teólogos cristianos y Padres de la Iglesia. Si á esto se añade que para el filósofo inglés el consentimiento del género humano, lejos de ser indicio de verdad, más bien entraña presunción vehemente en contra *(tantum abest ut consensus pro vera et solida auctoritate haberi debeat, ut etiam violentam praesumptionem inducat in contrarium)* de aquélla, y que afirma terminantemente que debe establecerse una separación absoluta entre la Filosofía y la Teología, se verá que sus excelentes ideas acerca de la religión y del ateismo quedan desvirtuadas en gran parte por otras ideas y teorías que no se compadecen fácilmente con aquéllas.

La moral de Bacón corre parejas con su teodicea. Ni de una ni de otra escribió tratados verdaderamente científicos, ni teorías completas, encontrándose sólo

en sus escritos ideas aisladas y como sembradas al acaso, ideas que, aunque filosóficas y exactas por punto general, presentan también con alguna frecuencia inexactitudes y errores. Sabido es que Bacón aconseja que, cuando se ha incurrido en la indignación de algún poderoso ó príncipe por alguna falta, se haga recaer ésta con destreza sobre los otros; que aconseja la adulación y el fingimiento como medios de medrar, y que considera pueril el temor que los hombres tienen á la muerte, comparándole al temor de los niños á las tinieblas, lo cual, si no entraña una negación implícita de la inmortalidad del alma, entraña desde luego dudas acerca de los premios y castigos de la vida futura.

Las ideas cosmológicas y psicológicas de Bacón son muy escasas, y por punto general poco científicas y hasta extravagantes. Entre ellas encontramos que todos los cuerpos están dotados de percepción *(omnibus corporibus naturalibus inesse vim manifestam percipiendi)*, de manera que á los movimientos ó mutaciones producidas por un cuerpo sobre otro, acompaña la percepción recíproca *(nullum siquidem corpus ad aliud admotum illud immutat, aut ab illo immutatur, nisi operationem praecedat perceptio)*, percepción que tiene lugar en todas las cosas, y de un modo particular en el aire, cuya percepción es más delicada y sutil con respecto al calor y al frío que la del cuerpo humano. *Ubique denique est perceptio: aër vero calidum et frigidum tam acute percipit, ut ejus perceptio sit longe subtilior, quam tactus humani.*

La Filosofía, ó sea la razón, no puede suministrarnos el conocimiento del alma humana, sino que éste

debe buscarse y obtenerse por medio de la inspiración divina (1), ó sea de la revelación, porque la Filosofía nada puede enseñarnos acerca de la substancia del alma racional.

En cambio, y como pasando al extremo contrario, Bacón dice que el alma de los brutos es un cuerpo delgado ó sutil, compuesto de llama y de aire, y que se nutre, en parte, de fluidos oleosos, y, en parte, de fluidos acuosos: *Anima siquidem sensibilis seu brutorum, plane substantia corporea censenda est, a calore attenuata.... ex natura flammea et aërea conflata.... partim ex oleosis, partim ex aquaeis nutrita.*

§ 41.

CRÍTICA.

Las indicaciones que acabamos de hacer acerca del pensamiento metafísico, teológico y ético de Bacón, revelan con bastante claridad que su teodicea y su moral, si es que tal nombre merecen los conceptos aislados y diseminados que á estas ciencias se refieren en sus escritos, son esencialmente incompletas, y con frecuencia inexactas y erróneas. Esta dirección antiteista y antiética se revela también en sus máximas mora-

(1) «Etenim, cum substantia animae in creatione sua non fuerit retracta aut deducta ex massa coeli et terrae, sed immediate inspirata a Deo, cumque leges coeli et terrae sint propria subjecta philosophiae, ¿quo modo posset cognitio de substantia animae rationalis ex philosophia peti et haberi? *Oper. De dignit. et augm. scient.*, lib. IV, cap. III.

les y políticas, muchas de las cuales entrañan un fondo de bajeza, de inmoralidad y de corrupción, que ha merecido la reprobación hasta de sus admiradores, que movió á Pontecoulant á decir que Bacón «no tenía ni religión, ni probidad, ni moral», y que ha provocado juicios severos, tal vez demasiado severos, de algunos escritores (1), contra la moral baconiana. Cierto es que á veces se encuentran en sus escritos ideas y sentencias profundamente religiosas y morales, según dejamos apuntado; pero esto sólo quiere decir que Bacón se contradijo á sí mismo sobre esta materia, como lo hizo en otras, y que no sin razón escribió Séneca: *Magna res est unum hominem agere.*

Infiérese de lo dicho que el mérito principal, y hasta pudiéramos decir, único de Bacón, consiste en haber llamado la atención de los hombres de letras, sobre la importancia y ventajas de la experiencia y del método de inducción para la restauración y progreso de la Filosofía, ó, mejor dicho, de las ciencias físicas,

(1) He aquí cómo se expresa la *Enciclopedia del siglo XIX*: «La moral del canciller Bacón era una moral muy relajada, y tal cual debe esperarse naturalmente de un hombre que llevó la ingratitud hasta el punto de arrastrar al cadalso á su bienhechor; que se convirtió después en el adulador más vil de Jacobo I, y que por complacer á este príncipe, gran admirador de Enrique VII, escribió la vida de este Rey, y encontró reflexiones panegiristas para el asesino de Stanley. ¿No deberían ser arrancadas sus obras de las manos de la juventud, cuando se llega á los consejos que Bacón dirige al hombre que quiera ser autor de su fortuna? He aquí un fragmento tomado al acaso: «Si habéis incurrido en la desgracia del Príncipe, no os retiréis de su presencia; conviene aparentar que no sois insensible á la indignación del Príncipe, sea por una especie de estupidez, ó por una altivez excesiva.... Haced recaer con destreza vuestra falta sobre los otros.»

porque ya hemos visto que la Filosofía para el Canciller inglés se reduce á la lógica y á la física, comprendiendo en ésta la fisiología zoológica y la historia natural, toda vez que la ontología, la teodicea, la psicología y la moral, ó son ciencias vanas, como la primera, ó entran en la esfera de la revelación, como las tres últimas.

Y téngase en cuenta que el mérito de Bacón, bajo este punto de vista, queda desvirtuado á causa del exclusivismo sistemático que predomina en su método de experiencia é inducción, condenando en absoluto la utilidad é importancia del silogismo ó método deductivo. Tampoco habla muy alto en su favor el menosprecio que afecta hacia los más ilustres representantes de la Filosofía griega y escolástica.

Ya hemos indicado que el ejemplo y la parte práctica no corresponden en Bacón al precepto y á la parte teórica. Después de tanto hablar y preconizar la experiencia y la inducción, y á pesar de todas las reglas y máximas sobre la materia, el autor del *Novum Organum* no hizo descubrimiento alguno de importancia, y hasta puede añadirse que si alguna vez se aparta de la opinión recibida, es para sustituirla con otra menos sólida y científica. Tal sucede cuando atribuye percepción á todos los cuerpos; cuando hace del alma de los brutos un cuerpo ó substancia corpórea tenue é invisible *(calore attenuata et facta invisibilis)* por razón de esta tenuidad, compuesta de partes oleosas y acuosas, y cuando supone que los cielos son sólidos y que á través de sus agujeros *(foramina)* vemos las nebulosas.

Lange, testigo nada sospechoso en esta materia, reconoce en Bacón una grande *ignorancia científica, en*

la que la superstición no tenía menos parte que la vanidad. «En este asunto, añade (1), los hechos son demasiado innegables. El más frívolo diletantismo en sus propios ensayos relativos á la ciencia de la naturaleza; la ciencia rebajada á una hipócrita adulación de corte; la ignorancia ó desconocimiento de los grandes resultados científicos alcanzados por Copérnico, Kepler, Galileo, que no habían esperado para hacerlos á la *Instauratio magna*, una polémica acre, una injusta desestimación de los verdaderos sabios que le rodeaban, como Gilbert y Harvey: he aquí hechos más que suficientes para presentar el carácter científico de Bacón bajo un punto de vista tan desfavorable como el que corresponde á su carácter político y personal, hasta el punto de que la opinión de Macaulay, rebatida ya además con justicia por Kuno Fischer, no es sostenible.»

Así es que, á pesar de los elogios, no del todo desinteresados que le tributaron Descartes, D'Alembert y Laplace, es lo cierto que no poseía el genio de las ciencias físicas, y, lo que es más, ni podía poseerlo, ignorando como ignoraba las matemáticas, y no sospechando siquiera el papel importante que en su época misma y en lo sucesivo estaban llamadas á desempeñar en el desarrollo y progresos de las ciencias físicas; porque, según hemos visto, Bacón concedía poca importancia á las ciencias matemáticas, y las consideraba como apéndices de la física. No es de extrañar, por lo tanto, que su mismo compatriota Hume, lo mismo que los eminentes físicos Biot y Liebig, hayan afirmado que Bacón es muy inferior á Galileo, y que no hizo ningún

(1) *Histoire du Material.*, tomo I, pág. 481.

descubrimiento real en esas mismas ciencias físicas de que tanto hablaba, pudiendo añadirse que ignoraba la verdadera naturaleza y la teoría exacta de esa misma inducción que tanto preconizó y recomendó.

Por otra parte, el llamamiento que hizo Bacón á la experiencia y al método inductivo, postergado hasta entonces, racional y fecundo en sí mismo, se convirtió en perjudicial para la Filosofia y la religión á causa de su exclusivismo sistemático, y á causa también de la ausencia de sentido crítico que se echa de ver en sus obras. En este concepto, Bacón es padre, fautor ó cómplice del moderno positivismo ateo-materialista, como lo es de los diferentes sistemas sensualistas y materialistas que le sirvieron de premisas intermedias é inmediatas, y con razón escribe Lange que «el pensamiento dominante del sistema materialista procede de Bacón», quien podría ser apellidado verdadero restaurador del materialismo, siendo además muy difícil «indicar los puntos en que su doctrina se diferencia de la de los materialistas».

Es justo advertir, sin embargo, que hay un problema importante, acerca del cual los partidarios del positivismo contemporáneo no pueden invocar con justicia el nombre y la autoridad de Bacón, y es el que se refiere á la existencia de causas finales. Porque si bien es cierto que algunos historiadores de la Filosofía, y no pocos escritores, suelen colocar á Bacón entre los filósofos que rechazan las causas finales, la verdad es que el Canciller inglés no niega la existencia de estas causas, ni la importancia científica de esta cuestión, sino la oportunidad de su discusión y resolución en la física. Y es que, según Bacón, el problema de las cau-

sas finales puede y debe discutirse convenientemente en los libros que tratan de metafísica *(in his recte):* pero es fuera de propósito *(in illis perperam)* tratar de esto en los libros de física. En pocas palabras: Bacón opina que la investigación de las causas finales pertenece á la metafísica, y, por consiguiente, que se halla mal colocada en la física, á la cual es extraño este problema: *Metaphysicae pars secunda est finalium causarum inquisitio, quam non ut praetermissam, sed ut male collocatam notamus.*

Con respecto al problema divino ó teológico, el pensamiento de Bacón es todavía más explícito, más terminante y más paladinamente contrario á las ideas y aspiraciones del moderno positivismo materialista, pues ya se ha visto que el filósofo inglés admite y reconoce expresamente que la razón humana puede conocer y demostrar la existencia de Dios y sus principales atributos.

No sucede lo mismo en orden al problema metafísico, porque las vacilaciones y contradicciones de Bacón en esta materia, dan cierto derecho á los modernos positivistas para citarle en su apoyo. Su doctrina acerca de la *incognoscibilidad* natural del alma racional en cuanto á su substancia, se halla en armonía con las ideas del positivismo y favorece sus pretensiones, así como por otro lado se aproxima al tradicionalismo, al atribuir aquel conocimiento á la inspiración divina.

En resumen: el mérito casi único y exclusivo de Bacón como filósofo, consiste en haber proclamado la necesidad del método experimental y de la inducción para el progreso de las ciencias, cosa que Copérnico, Tico-Brahé, Vives, Galileo y otros habían hecho y ha-

cían entonces con mayor sentido científico, sin sus exageraciones, y sobre todo con verdaderos resultados prácticos para el progreso de las ciencias. En este concepto, César Cantú no anda lejos de la verdad cuando escribe (1), refiriéndose á Bacón: «Aunque se le citaba mucho, era poco leído, y hasta el año 1730 no se había hecho en Inglaterra más que una sola edición de sus obras. El efecto por él producido fué, por lo tanto, escaso, mientras que la escuela experimental italiana abrió el camino á notables descubrimientos. Bacón es mirado como inferior á Galileo por Hume, su compatriota. Sólo en el siglo XVIII, cuando se comenzó á hacer una guerra é muerte á la Edad Media, fué cuando Bacón se vió ensalzado hasta las nubes, como el hombre que había sabido desprenderse de aquélla; y en atención á que en sus predecesores debían encontrarse solamente ignorancia y credulidad, preciso fué atribuirle el mérito de haber creado de un solo golpe la Filosofía experimental, la única que se quería aceptar para fundarla definitivamente sobre la sensación. Prodigósele entonces el incienso á porfía. Condillac llegó hasta proclamarle el creador de la metafísica, cuando apenas se había ocupado de ella sino incidentalmente. Cuando más adelante la *Enciclopedia* francesa fué vaciada en el molde de su árbol científico, apareció como el representante del saber moderno, del cual, sin embargo, no había sido más que uno de los promovedores.»

Un crítico de nuestros días, partidario del positivismo materialista, y que en tal concepto no escasea los elogios á Bacón y ensalza mucho sus trabajos filo-

(1) *Hist. Univ.*, Época XV, cap. XXXV.

sóficos, no puede menos de reconocer la esterilidad práctica del filósofo inglés y los graves defectos que entraña su doctrina.

«En la práctica, escribe Lefèvre (1), Bacón no supo sacar partido de su método. La ciencia no le es deudora de descubrimiento alguno. Sus investigaciones personales sobre la densidad, el peso, el sonido, el calor, la luz, el magnetismo, sólo condujeron á errores, y hasta negó muchas de las verdades que constituyen los títulos de gloria de Galileo.»

«Con razón ha sido criticada, añade, la división muy artificial y subjetiva que Bacón propone para las ciencias. Funda esta división sobre la diferencia de facultades que ponen en acción las diversas ciencias, como si todas las facultades del espíritu no concurrieran al conocimiento. La clasificación de las ciencias debe verificarse con relación á sus objetos, y no con relación á las facultades del sujeto que las adquiere, memoria, imaginación, razón. El gran renovador fué infiel á su método en más de una ocasión.»

Es posible, sin embargo, que Bacón hubiera modificado algunas de sus opiniones, si hubiese vivido más tiempo; porque hay que tener presente que algunos de los tratados contenidos en sus obras, y entre ellos el rotulado *Sylva sylvarum*, *sive Historia naturalis*, fueron ordenados y publicados después de su muerte por sus discípulos.

---

(1) *La Philosophie*, pág. 287.

§ 42.

HOBBES.

No es posible hablar de Bacón sin hablar al propio tiempo de Hobbes, porque Hobbes, amigo y, en cierto modo, discípulo de Bacón, fué el intérprete más lógico y exacto de sus doctrinas, por confesión del mismo Bacón: *qui neminem cogitata sua tanta facilitate concipere atque Th. Hobbium, passim praedicare solitus est.*

Este filósofo, que nació en Malmesbury en el año de 1588 y murió en 1670, no solamente dió á las ideas de Bacón la precisión lógica que les faltaba en muchas materias, sino que las aplicó á todas las ramas ó partes de la Filosofía, y con especialidad á la moral y á la política.

Para Hobbes el objeto de la Filosofía son los cuerpos *(subjectum philosophiae sive materia circa quam versatur est corpus),* y, por consiguiente, la ontología como ciencia de nociones metafísicas, y la psicología como ciencia del espíritu, y la teodicea misma como ciencia de Dios, ó son palabras vanas, ó no pertenecen á la Filosofía. Conocer las causas por los efectos y los efectos por las causas, es la función propia de la Filosofía; pero los medios para este conocimiento son únicamente la experiencia y la observación de los hechos, la sensibilidad externa y la sensibilidad interna. Las ciencias morales y políticas, lo mismo que las filosóficas, tienen su base, su ley y su medida en lo sensible, y son

el resultado del análisis ó composición y descomposición de los cuerpos, verificada por medio de la sensación y el pensamiento.

Por lo demás, la sensación es el movimiento producido por los objetos en el medio ambiente y transmitido por éste al cerebro. El conocimiento intelectual no es más que la actividad cerebral comparando las sensaciones que la excitan; de manera que el pensamiento es una especie de cálculo *(computatio)*, y la acción de pensar equivale á comparar y sumar sensaciones.

Hobbes es nominalista, como lo son generalmente, y por necesidad lógica, los materialistas. Para el filósofo inglés, «la universalidad de un mismo nombre dado á muchas cosas, es la causa de que los hombres hayan creído que estas cosas son universales en sí mismas....; pero es evidente que nada hay universal más que los nombres».

En relación con esta teoría nominalista, Hobbes añade que la metafísica no es más que un conjunto de palabras, y que lo que se llama verdades metafísicas no es más que la percepción de las relaciones más ó menos lógicas que hay entre aquellas palabras, porque para la Filosofía no hay más realidad que la realidad finita, contingente y sensible.

Aunque es cierto que Hobbes habla de Dios y de su existencia, lo hace en términos que equivalen á su negación real. Los atributos que ponemos en la divinidad no son más que nombres con que expresamos, ora nuestra incapacidad para conocer á Dios, ora nuestro respeto á la divinidad. «Expresan ó anuncian nuestra incapacidad, cuando decimos que Dios es incomprensi-

ble é infinito: anuncian nuestro respeto, cuando le damos los nombres que nos sirven para designar las cosas que queremos alabar y ensalzar, como son los nombres de todopoderoso, omnisciente, justo, etc.» Lo mismo puede y debe entenderse cuando decimos que Dios es espíritu, expresión que sólo significa nuestro esfuerzo para no concebirle como una substancia corporal y grosera, sin que por eso deje de ser verdadero cuerpo, aunque sutil, porque «por la palabra *espíritu*, añade el filósofo inglés (1), entendemos un cuerpo natural de tanta sutileza, que no obra sobre los sentidos, pero que llena un lugar. La concepción que tenemos de un *espíritu* es la de una figura sin color....; por consiguiente, concebir un espíritu, es concebir una cosa que tiene dimensiones».

En conformidad con esta doctrina, para Hobbes es una contradicción palpable el decir, hablando del alma humana, que está toda en todo el cuerpo y toda en cada parte del mismo, *tota in toto et tota in qualibet parte corporis*, proposición que no tiene fundamento ni en la razón ni en la revelación, sino que procede de la ignorancia de lo que son las cosas que se llaman espectros, de los que son las imágenes que se aparecen en la obscuridad á los niños y medrosos.

La moral y la política de Hobbes se hallan en relación y armonía con estos principios. Procediendo ó marchando sobre la base de que no existen espíritus puros, y de que el alma humana no se distingue de la substancia nerviosa y que se identifica con la actividad cerebral, Hobbes enseña que las ideas de bien y de mal

(1) *De nat. hum.*, cap. XI.

son puramente relativas, porque no hay más bien ni mal para el hombre que el placer y el dolor, lo agradable y lo desagradable. El interés particular es la norma única del bien y del mal para el hombre, y es hablar de quimeras hablar de justicia absoluta y de moral absoluta, tanto más, cuanto que el hombre obra necesariamente ó sujeto al determinismo, por más que se hace la ilusión de que obra con libertad.

Y si la libertad no existe en el orden filosófico y moral, claro es que tampoco puede existir en el orden social político. Luego el Estado, en tanto representa el derecho, en cuanto y porque representa la fuerza necesaria para impedir que los individuos se perjudiquen entre sí, ó, digamos, se devoren *(homo homini lupus)* unos á otros.

El hombre, lejos de ser naturalmente sociable, es esencialmente individualista y egoista, sin más cuidado que su propio bien ó placer. El estado natural del hombre es la guerra contra todos los que pueden estorbar sus goces: su derecho absoluto y único es el derecho de aniquilar y apartar los obstáculos que se oponen á su bien propio y personal. Así es que la razón suficiente y la única de la institución de las sociedades es la necesidad de un poder ó fuerza superior que establezca la paz entre los hombres particulares. El poder que gobierna esta sociedad representa la absorción de todos los derechos y de todas las libertades de los asociados, de donde resulta que es ilimitado y absoluto, procediendo de él únicamente el derecho y el deber, lo justo y lo injusto, lo tuyo y lo mío. Cualesquiera que sean sus mandatos, debe ser obedecido siempre, sin que nadie tenga derecho alguno contra el

que tiene el poder, el cual no está obligado á nada para con los súbditos. «Esta guerra de todo hombre contra todo hombre, escribe Hobbes (1), tiene por consecuencia que nada hay que pueda ser injusto. Las nociones de derecho y torcido, de justicia y de injusticia, no tienen allí lugar alguno.... La fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales en este estado de guerra. La justicia y la injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del alma.»

El derecho y lo útil son una misma cosa *(jus et utile, unum atque idem)*, según Hobbes; el cual enseña también que el derecho de propiedad trae su origen, su sanción y su legitimidad, de la ley civil, ó, mejor dicho, de la voluntad arbitraria y despótica del supremo gobernante, fuente y origen de todo derecho, de toda justicia y de todo deber. En cambio, éste no está sujeto á las leyes civiles, y ninguno de sus súbditos puede tener derechos contra él.

«El soberano, escribe el autor del *Leviathan* (2), debe ser injusticiable, es decir, debe tener impunidad completa en todo cuanto emprende ó hace. Es dueño, además, de establecer ó señalar la religión que bien le parezca para sus súbditos, que están obligados á obedecerle en esto como en todo lo demás. El bien y el mal, la virtud y el vicio dependen también del soberano, cuyas leyes civiles contienen y determinan lo que sus súbditos deben tener por derecho y deber, por bueno ó malo, por virtud ó vicio.» «La ley civil y no la ley natural es la que enseña qué es lo que debe llamarse robo, asesinato, adulterio.»

(1) *Leviathan*, part. 1.ª, cap. XIII.
(2) Part. 2.ª, cap. 18.

En suma: Hobbes es un nominalista perfecto y absoluto, y como, por otro lado, es un lógico severo, toda su doctrina se resuelve en sensualismo materialista: en psicología, el hombre es un conjunto de facultades naturales, nutrición, movimiento, sensibilidad, razón, voluntad, las cuales no son más que fases y manifestaciones del organismo. El yo es la resultante del conjunto orgánico, y la conciencia se identifica con la sensación. En moral, el placer y el dolor lo son todo: se identifican con el bien y el mal, los cuales dependen también de los temperamentos, climas y opiniones. En política, todo depende y se explica por el interés y la fuerza.

§ 43.

CRÍTICA.

Se ve por lo dicho, que Hobbes es el hombre de la lógica, de la moral y de la política desde el punto de vista de la doctrina baconiana. El materialismo con su corolario natural el nominalismo en Filosofía y Psicología, el sensualismo utilitario en moral y el despotismo en política, son las ideas y direcciones capitales que sintetizan el pensamiento filosófico del amigo y discípulo de Bacón. En sus numerosas obras, en sus tratados filosóficos *De Homine* y *De Corpore*, y en su tratado político *Elementa philosophica de Cive*, lo mismo que en su famoso *Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis,* se encuentran, ó explícitamente ó en germen, todos los sistemas de Filosofía negativa que han venido su-

cediéndose en la historia hasta nuestros ateo-positivistas contemporáneos.

Sin embargo, su concepción política es más lógica que la de los modernos partidarios del positivismo materialista; porque, dado el conjunto de sus ideas filosóficas, religiosas y morales; negadas la vida futura y la libertad humana; negadas la justicia absoluta, la existencia de Dios como ser espiritual, providente é infinito, sólo el despotismo y la fuerza son capaces de mantener el orden y conservar la sociedad.

La palabra nominalista de Hobbes *veritas non in re sed in verbo consistit*, representa en el fondo las declamaciones de los que en nuestros días tanto hablan contra las hipótesis metafísicas, bien así como el *bellum omnium contra omnes* del filósofo inglés, puede considerarse como la premisa natural que contiene en germen el principio darwinista de la *lucha por la existencia*.

Hobbes es también uno de los filósofos en que aparece como más clara y evidente la conexión íntima entre el nominalismo y el materialismo. Su psicología, esencialmente materialista, le arrastra á corolarios y conclusiones nominalistas, según las cuales, toda ciencia tiene más de nominal que de real, siendo, además, muy probable que lo que llamamos raciocinio es «una reunión y encadenamiento de palabras». Hasta en su teoría política resalta el nominalismo, puesto que afirma que «la tiranía no es más que *un nombre* que los descontentos dan á la monarquía». Doctrina es esta muy lógica en boca de quien había enseñado antes que «el soberano no está obligado á nada para con sus súbditos».

Semejante nominalismo es muy natural y lógico en boca de quien define al *espíritu* diciendo que es «un cuerpo natural dotado de tan grande sutileza, que no obra sobre los sentidos, pero ocupa lugar determinado...., y, por consiguiente, concebir un *espíritu* es concebir alguna cosa que tiene dimensiones».

Ya queda indicado que Hobbes, sin hacer profesión explícita de ateismo, niega en realidad la existencia de Dios, toda vez que para el filósofo inglés «substancia sin dimensiones son dos palabras que implican contradicción».

Cierto que en varios lugares de sus obras habla de Dios, de sus atributos y hasta del culto que debe dársele; pero todo ello acompañado y mezclado con tales restricciones é ideas, que se ve claramente que su objeto era, no ya sólo someter al capricho del soberano todo lo referente á religión, sino negar y destruir la idea divina y la idea cristiana sin chocar demasiado de frente con las ideas y sentimientos del pueblo. Así se comprende que, al hablar de la obligación de dar culto á Dios y prestarle obediencia, escribe que esta obligación procede del temor que tenemos á Dios y de nuestra *imbecilidad* é impotencia enfrente de la Divinidad. Así se comprende también que escriba que hablar de la infinidad de Dios, no es más que confesar francamente que ignoramos si esta cosa es infinita; «y es hablar de Dios con poco respeto, añade (1), el decir que tenemos idea del mismo en nuestra alma; porque la idea no es más que nuestra concepción, y nosotros no somos capaces de concebir más que cosas finitas». Hob-

(1) *De Cive*, cap. XV.

bes merece ser apellidado el moralista y el político de la escuela baconiana, porque, en realidad de verdad, no hizo más que desenvolver y aplicar los gérmenes y tendencias de la Filosofía de Bacón en todos los terrenos, pero de una manera especial y preferente en el de la moral y la política.

§ 44.

JORDANO BRUNO.

Á mediados del siglo XVI nació en Nola Jordano Bruno, cuya memoria ha sido rehabilitada con empeño en los últimos siglos, á causa, sin duda, de sus afinidades doctrinales y filosóficas con el panteismo germánico. Sábese que tomó el hábito en la Orden religiosa de Santo Domingo; pero se ignora el lugar, el año y hasta si llegó á profesar (1), afirmando algunos que se retiró á Ginebra antes de la profesión. De todos modos, es cierto que, después de abrazar el calvinismo, viajó por Francia, Inglaterra, Alemania é Italia, enseñando en París y otras partes, cambiando de religión según los países, hasta que, detenido por la Inquisición de Venecia y trasladado después á Roma, fué sentenciado á las llamas y ejecutado en 1600.

(1) No falta, sin embargo, quien ponga en duda el hecho de haber vestido el hábito de Santo Domingo, como se ve por las siguientes palabras de Echard, hombre de no escasa crítica: *Multa fabulantur de isto Jordano.... Ut ut sit, nulla hactenus documenta protulerunt, ex quibus constet Ordinis Praedicatorum vestem aliquando gestasse.*

Algunos autores, y entre ellos Sesters, suponen con bastante fundamento que Bruno no se hizo calvinista ni luterano, como afirman generalmente sus biógrafos, sino que rechazaba ó negaba toda religión positiva, y que lo que dió origen á la creencia de sus cambios de religión fueron los virulentos ataques y las injurias que dirigió constantemente contra la Iglesia Católica y contra el Papa.

Á pesar de su vida inquieta y errante, Jordano Bruno escribió muchas obras filosóficas, sin contar algunas literarias y de controversia religiosa (1). Las primeras, ó sea las filosóficas, pueden dividirse en tres clases, que son: *a)* obras relativas á la Filosofía en general y contra la doctrina aristotélica, como son, entre otras, *Figuratio aristotelici physici auditus.*—*Articuli centum et sexaginta adversus mathematicos et philosophos.*—*Acrotismus seu rationes articulorum physicorum adversus peripateticos*; *b)* obras relativas á la doctrina de Raymundo Lulio, á la cual fué muy aficionado Bruno, comentándola y aplicándola en varios y curiosos libros, entre los cuales sólo citaremos los siguientes: *De compendiosa Architectura et complemento Artis Lullii.*—*Explicatio triginta sigillorum ad omnium scientiarum et artium inventionem, dispo-*

(1) Entre estas últimas, la más notable y la que le dió más nombradia entre los incrédulos de entonces y los enemigos de la Iglesia, es la que lleva por epigrafe: *Spaccio de la Bestia trionfante, proposito da Giove, effettuato dal consoglo, revelato da Mercurio, recitato da Sophia, udito da Saulino, registrato dal Nolano, diviso in tre dialogi subdivisi in tre parti.* Este libro es un diálogo lucianesco, encaminado á rechazar y burlarse de todas las religiones positivas. Su título recuerda é imita los que solian poner á sus libros los amigos y fautores del Renacimiento.

sitionem et memoriam —De Lampade combinatoria lulliana ad infinitas propositiones et media invenienda. —De progressu et Lampade venatoria logicorum ; c) obras relativas al panteismo ó dedicadas directamente á exponer y afirmar su sistema panteista, que es lo que constituye el fondo real y relativamente original de su doctrina. Las obras principales de este género, son: *De la Causa, Principio ed Uno.—Del Infinito, Universo é Mondi.—De Monade, Numero et Figura, etc.*

Según acabamos de indicar, el fondo y como la substancia de la doctrina filosófica de Jordano Bruno, es el panteismo, pero un panteismo en que se presentan amalgamadas ideas neoplatónicas, principios y elementos pitagóricos, direcciones lulianas, al lado de algunas ideas originales en el terreno del panteismo, ideas que han sido adoptadas y reproducidas en tiempos posteriores por más de un representante de aquel sistema.

La vida errante de Bruno es una imagen de su genio, profundo y perspicaz por un lado, extravagante y desordenado por otro.

Para Jordano Bruno, como para los pitagóricos, Dios es la mónada primitiva, el ser absoluto, del cual emanan todas las cosas y que constituye la esencia de todas ellas. Esta mónada primitiva, al desenvolverse, produce y engendra todos los seres que aparecen en el Universo, de manera que su substancia está en todas las substancias singulares ó fenomenales, y á todas las informa, vivifica y anima.

El universo puede concebirse, por lo tanto, como un animal inmenso, cuyas partes todas, desde las más nobles y grandes hasta las más pequeñas, se hallan

vivificadas y animadas por la substancia ó mónada divina, que es como el alma universal del mundo. En este concepto y por esta razón, el Universo, como expansión de la mónada primitiva y manifestación del Ser absoluto ó substancia eterna *inmanente* en el mismo, es eterno, infinito y el ser uno (el *Unum* neoplatónico) ó único. De aquí infiere que la substancia ó materia de los cuerpos es inmortal, una, infinita y viviente, como lo es el Universo de que forma parte, y al cual apellida por esta razón *animal sanctum, sacrum, et venerabile.* De manera que todas las cosas, sin excluir los cuerpos, contienen una parte de espíritu divino, ó sea del alma universal, resultando de aquí que un cuerpo puede convertirse en planta ó animal (darwinismo) si se halla en condiciones favorables, y que toda cosa de las que constituyen el mundo ó la naturaleza puede salir ó proceder de cualquiera otra. «Por pequeña que sea una cosa, escribe en uno de sus diálogos, contiene una parte de la potencia espiritual, la cual, por poco que el sujeto se encuentre dispuesto, se desenvuelve hasta llegar á ser una planta ó un animal.—Luego todas las cosas tienen á lo menos vida.—Concedo de buen grado que todas las cosas en sí mismas tienen alma, que tienen vida en cuanto á la substancia. Me presentáis una argumentación que hace verosímil la opinión de Anaxágoras de que *toda cosa se halla en toda cosa,* porque hallándose en todas las cosas el espíritu, ó el alma, ó la forma universal, se sigue que cualquiera cosa puede ser producida de cualquiera otra.—Yo afirmo que esta opinión, no sólo es verosímil, sino también verdadera, porque este espíritu existe en todas las cosas; las cuales, si no son

animales, son ciertamente animadas; si no son tales, según el acto sensible de animalidad y de vida, lo son, sin embargo, según cierto principio y primer acto de animalidad y de vida.»

La teoría del conocimiento humano y de la ciencia enseñada por Jordano Bruno, se halla en armonía con sus ideas panteistas, y entraña una especie de reminiscencia de la teoría de Platón y de los neoplatónicos de Alejandría, á la vez que una preformación de la teoría de Schelling. Partiendo del principio de que el mundo es una expansión, una manifestación necesaria, aunque imperfecta, de la esencia divina, Bruno enseña que adquirimos la ciencia por medio de tres facultades en relación con el triple objeto que constituye el fondo y como el ser substancial de la ciencia humana, es decir, la unidad absoluta, el Universo mundo y los individuos. En otros términos: este triple objeto, ó, digamos mejor, este objeto único bajo tres formas, corresponde á las tres facultades de conocer, que son: *a)* los sentidos, *b)* la razón, *c)* el entendimiento, por medio de las cuales nos elevamos á la posesión de la verdadera ciencia. Por medio de los sentidos percibimos únicamente los individuos, seres imperfectos, fenómenos pasajeros (Platón, neoplatonismo) de la unidad primitiva y única, más bien que existencias verdaderas. La razón comienza á percibir y conocer la unidad absoluta, la substancia una, objeto primordial y esencial de la ciencia; pero de una manera incompleta é indirecta, es decir, en el Universo-mundo, en el cual se refleja esta esencia una. Por último: la inteligencia, traspasando los límites de los fenómenos, elevándose sobre la multiplicidad fenomenal y aparente

de los sentidos y de la razón, se coloca en el seno de la esencia suprema, y por medio de una intuición directa, puramente inteligible (Schelling) y trascendente, último esfuerzo de la facultad de conocer, llega al último término del saber, entra en posesión de la ciencia verdadera, que es el conocimiento de la unidad absoluta ó de la esencia una, como causa de todas las existencias, como fundamento interno de todos los seres, como esencia, substancia verdadera y substancia real de todas las cosas.

Bruno, como todos los panteistas, rechaza la acción creadora *ex nihilo* y la libertad de la producción con respecto á los seres que constituyen el universo. Las especies, los individuos, las leyes cósmicas, la naturaleza y el espíritu, los sentidos y la inteligencia, no son más que evoluciones y fases diferentes de la Unidad ó mónada primitiva. Así, por ejemplo, la naturaleza material es efecto y manifestación del movimiento *ad extra* de la mónada primitiva; la inteligencia ó mundo del espíritu representa el movimiento *ad intra*, ó sea el regreso y concentración de la mónada divina en el interior.

Bruno fué acaso el primer filósofo que abrazó y defendió, sin ambages ni atenuaciones de ningún género, la doctrina heliocéntrica, transformando en tesis la hipótesis copernicana, bien que amalgamando y desfigurando esta doctrina con ideas fantásticas y peregrinas, según su costumbre. Fué también el primero de la época moderna que afirmó la infinidad del mundo, aduciendo como prueba—aparte de otras—la representación del espacio infinito, idea que plagió después Descartes, como plagió otras varias del filósofo italia-

no, según reconocen Leibnitz, Huet (1), con otros varios autores. Finalmente, para Jordano Bruno, como para todos los panteismos, la perfección y el objeto final de la Filosofía consiste en buscar y señalar la unidad de los contrarios, no la unidad *causal* y virtual de la Filosofía cristiana, sino la unidad *substancial* de la Filosofía panteista. En este concepto, no menos que por su concepción sistemática del Dios-Universo, Bruno representa la dirección panteista de la Filosofía moderna, y es el precursor histórico y lógico de los representantes de aquel sistema, y con especialidad de Spinoza, de Schelling y de Krause.

Pudiera sospecharse también que las ideas del filósofo napolitano ejercieron alguna influencia sobre Leibnitz, cuya monadología parece una reminiscencia, ó, si se quiere, una aplicación y desarrollo de la doctrina de Bruno en orden á la constitución interna de los cuerpos, compuestos, según él, de elementos *(Minima)* ó mónadas, dotadas á la vez de propiedades psíquicas y materiales.

No creemos necesario escribir la crítica de la Filosofía de Jordano Bruno, porque su crítica se desprende y se halla como contenida y reflejada en las relaciones y afinidades que presenta, según hemos apuntado, ora con la doctrina de ciertos filósofos antiguos, ora con ciertas ideas y teorías enseñadas después por Des-

(1) En su *Censura philosophiae cartesianae*, el obispo de Avranches señala varias ideas y teorias cartesianas contenidas en los escritos de Jordano Bruno, y sacadas de ellos por Descartes, según todas las apariencias, por más que éste no lo confesara. El antes citado Echard escribe también sobre esto: « Quidam addunt, ex ejus libris, Renatum Cartesium novam suam philosophiam hauxisse.»

cartes, Leibnitz, Schelling y Krause, con otros partidarios del panteismo, no menos que por Darwin y sus secuaces.

Como los racionalistas de todos los tiempos, Bruno rechaza la autoridad de la Iglesia y la revelación divina en el conocimiento de la verdad; como Descartes acaricia la duda metódica y los remolinos de la materia; como Leibnitz echa mano de las mónadas para explicar el mundo y Dios; como Spinoza defiende la consubstancialidad del mundo con Dios, á la vez que la *natura naturans* y la *natura naturata;* con el panteismo materialista entona himnos á la fuerza y la materia; con el panteismo idealista, lo infinito y el *Unum* son objeto de sus himnos entusiastas como constitutivos del Ser-Todo; como Copérnico, y antes de conocer la doctrina de Copérnico, proclama la teoría heliocéntrica; como Lulio proclama la universalidad de la materia y las ventajas de las fórmulas lógico-cabalísticas; y, finalmente, como pensador original, esparce en sus libros las semillas de casi todos los sistemas posteriores, sin excluir al Darwinismo, al evolucionismo y al positivismo contemporáneos.

En este sentido, son exactas las palabras de Lefèvre, cuando escribe: «Lo que constituye la originalidad de Jordano Bruno es, no solamente haber reproducido y combinado todas las hipótesis de los antiguos materialistas y panteistas, sino también haber bosquejado las teorías y haber empleado los términos mismos que van á jugar un papel tan importante, tan preponderante en la Filosofía moderna».

§ 45.

CAMPANELLA.

Tomás Campanella, que metió mucho ruído en su tiempo, tanto por sus escritos y doctrina, cuanto por las persecuciones de que fué objeto y las vicisitudes de su vida (1), fué natural de Stilo, en la Calabria, donde

---

(1) «Campanella, se dice en la *Enciclopedia del siglo XIX*, recorrió todas las grandes ciudades de Italia, Florencia, Venecia, Padua, buscando la seguridad que no halló sino en Roma, bajo la protección de muchos miembros del Sacro Colegio. En Florencia había dedicado al gran duque de Toscana su tratado *De magno sensu rerum*; en Bolonia le fueron robados todos sus escritos, y, entre otros, la *Nueva Filosofía*; volvió á escribir esta obra, y la perdió de nuevo.

»Después de una corta permanencia en Nápoles, Campanella se retiró á Stilo, y se constituyó en campeón del dogma católico de la potestad pontificia contra los protestantes. Al propio tiempo tomó parte en las discusiones sobre la gracia, renovadas por Molina. Una acusación grave y misteriosa vino á arrancarle de su estudioso retiro. Se le acusó sobre sus opiniones religiosas, á la vez que sobre su conducta política. Se le achacaba, entre otras cosas, el haber compuesto el libro *De tribus impostoribus*, y el haberse puesto en connivencia con los turcos para establecer un nuevo Imperio en su patria y una religión nueva.

»En cuanto al primer capítulo de acusación, respondió que treinta años antes de su nacimiento ya estaba impreso el libro que se le atribuía. Sometido á torturas atroces, renovadas hasta siete veces (durando cuarenta horas la última prueba), no dejó escapar la menor confesión contra sí. La existencia de la conspiración achacada á Campanella no se ha podido probar hasta ahora.... Brucker opina que estalló, en efecto, una conspiración por aquella época, y conjetura que Campanella, dedicado enteramente á la astrologia, fué acusado de ser la cabeza y el instigador de un complot, del cual había sido profeta inocente por una casualidad funesta para él. De todas maneras, es cierto que, víctima de la iniquidad ó de una ley sin miseri-

nació año de 1568. Joven aún, vistió el hábito de la Orden de Santo Domingo, en la que perseveró hasta su muerte, acaecida en 1639.

Hombre de inmensa lectura, genio dotado de un amor ardiente por el saber, Campanella cultivó casi todas las ciencias entonces conocidas; pero, arrebatado y extraviado á veces por su imaginación fogosa é incapaz de freno, sus escritos presentan un conjunto enciclopédico, en cuyo fondo aparecen y chocan multitud de ideas, no siempre sanas ni armónicas; una amalgama especial de grandes verdades y grandes errores.

En el orden crítico-filosófico, Campanella, que se veía rodeado de renacientes entusiastas, ora en favor de Aristóteles, ora en favor de Platón, rechaza y combate con vigor contra las exageraciones del Renacimiento en esta materia, reduciendo á justos límites la importancia y el valor de los filósofos paganos. Con este designio, y con el de poner coto á las pretensiones de ciertos escolásticos, para quienes no había más Filosofía ni más autoridad doctrinal que la de Aristóteles,

---

cordia, Campanella sufrió una prisión de veintisiete años. El estudio y el comercio con los sabios, que se apresuraron á hacerle la corte, aliviaron los sufrimientos de esta cautividad. Gracias á las reiteradas instancias de Urbano VIII, Felipe IV abrió finalmente las puertas de la cárcel á Campanella, el cual fué muy bien acogido por el Papa, y hasta auxiliado con una pensión.

»Sin embargo, el resentimiento de los ministros de España no se apaciguó completamente, y Campanella se vió precisado á disfrazarse y salir secretamente de Roma en el carruaje del embajador de Francia. En Aix, de la Provenza, recibió magnífica hospitalidad en casa del sabio Peiresse. Luís XIII le concedió una pensión de 1,000 libras, y Richelieu le admitió en el Consejo del Rey para consultarle sobre los asuntos de Italia.»

se complace en poner de manifiesto los errores y defectos de este filósofo. Así es que, en contra de los renacientes y de los escolásticos que sólo pensaban con Aristóteles, discute y resuelve en sentido afirmativo las dos siguientes cuestiones: *utrum liceat novam post gentiles condere philosophiam—utrum liceat Aristoteli contradicere*, y en sentido negativo la siguiente: *utrum liceat jurare in verba magistri.*

Desenvolviendo y aplicando estas ideas, Campanella quiere que el teólogo cristiano marche sin sujetarse á la autoridad de filósofo alguno y menos á la de Aristóteles (1), sino escogiendo y tomando de todos lo que haya de verdadero y conforme con la fe cristiana.

Esto no le impidió, sin embargo, reconocer y acatar la autoridad doctrinal de Santo Tomás, al cual defiende contra los que no le concedían el honor *(qui ejus honori detrahunt)* y respeto que le son debidos, y del cual dice, no sin razón, que debe ser considerado como discípulo, no de Aristóteles, sino de la sabiduría cristiana: *Haec et alia multa sunt quae manifestant D. Thomam, non Aristotelis, sed sapientiae christianae discipulum.*

Á imitación de San Agustín, y antes que Descartes,

(1) He aquí un pasaje curioso é instructivo sobre la materia: «Dicimus tria: Primum; quod nullus philosophus est acceptatus in scholis christianis tanquam magister indubitata fide dignus; at ex omnium philosophorum scriptis, theologo christiano seligendum esse id, quod bene ac fidei.. . consonum dictum esse, examinando, plene cognoverit.

»Secundum; quod si quis philosophorum est acceptatus vel acceptandus, ille est Plato vel alius, non autem Aristoteles.

»Tertium: quod fato diro introductus est Aristoteles, ut sit sciolis magister, qui sapientibus solum fuit aliquando testis contra suos.» *De gentilismo non retin.*, cuest. 1.ª, art. 2.º

Campanella discute y demuestra lo absurdo del escepticismo y combate sus conclusiones, echando mano del testimonio de la conciencia ó sentido íntimo. Según el filósofo calabrés, es posible dudar de la realidad objetiva de las sensaciones y de su conformidad con el objeto representado; pero no es posible dudar de la realidad del yo, de la realidad de sus actos y de la realidad de algunos de sus atributos. Más todavía: la razón, apoyándose sobre estos actos y atributos, y principalmente tomando por punto de partida su limitación propia, puede elevarse, y se eleva lógicamente al conocimiento de Dios ó de un ser superior que posea estos actos y atributos sin limitaciones.

Aparte de esta prueba, en parte psicológica y en parte ontológica de la existencia de Dios, Campanella admite una especie de conocimiento intuitivo é inmediato de Dios, conocimiento que se realiza por medio de un contacto íntimo *(tactus intrinsecus)* del alma, ó digamos de la inteligencia con la divinidad.

Con respecto á las demás ciencias, ó sea á las que no tienen por objeto á Dios, la experiencia y el raciocinio ó especulación racional son los dos instrumentos principales para su investigación y adquisición. En la *micrología natural*, ó sea en la fisiología, la física, la astronomía, la mágica natural, la medicina, la mecánica, etc., debe predominar la observación de los fenómenos y el método experimental: en la *micrología racional*, ó sea en la teodicea, la metafísica, la lógica, la gramática, etc., debe darse la preferencia á la especulación racional, aunque sin excluir la experiencia externa é interna, principalmente en las ciencias morales, políticas y sociales.

Uno de los puntos capitales de la Filosofía de Campanella es lo que pudiéramos llamar su teoría teológico-cosmológica. El ser y el no-ser representan el dualismo absoluto y primitivo. La contradicción absoluta que existe entre estos dos términos, se deriva y comunica á sus propiedades fundamentales. Tres son los atributos ó propiedades primarias *(primalitates)* del ser: la potencia, la sabiduría y el amor (1), á las cuales responden por parte del no-ser la impotencia, la carencia de saber *(insipientia)* y el odio metafísico, siendo de notar que se trata aquí de *primalidades* que entran en la constitución de todos los seres, sin excluir á Dios: *Omne enim ens constat potentia essendi, sensu essendi, et amore essendi, sicut Deus, cujus imaginem aut vestigium gerunt.*

En Dios, que es el ser puro, infinito, simplicísimo, existen y subsisten en unidad simplicísima las tres *primalidades* del ser, con exclusión absoluta del no-ser y de sus atributos ó propiedades esenciales y primarias. Dios, como ser supremo é infinito, produce las cosas *ex nihilo,* y las produce imprimiendo en ellas las ideas que á cada cual corresponde, y las produce comunicándoles, con estas ideas y por medio de estas ideas, una participación de su poder, sabiduría y amor; pero por lo mismo que salen de la nada, sólo *participan* y no poseen propiamente las tres primalidades di-

(1) «Manifestum esse debet, Potentiam, Sapientiam et Amorem, primordia esse altissima constitutiva, non modo rerum compositarum, sed et simplicissimarum. Quinimo, in eis, et ex eis consistere omnium esse, ac potius primalitates et primordia dici debere.» *Universalis Philos. seu metaphysic. rerum, juxta prop. dogmata,* lib. VI, cap. XI, art. 1.°

chas, y su esencia es una mezcla de ser y de no-ser, con sus respectivos atributos fundamentales, ó sea con sus respectivas *primalidades*.

La idea divina impresa y como inmanente en cada naturaleza finita, y la participación de las tres primalidades absolutas del Ser Supremo, son el principio, la razón suficiente y la medida de su perfección relativa y de sus evoluciones ó desarrollo en el tiempo y el espacio.

El Universo-mundo se halla vivificado, dirigido y gobernado por un alma universal (platonismo), que es á la vez sensitiva é inteligente, la cual preside á todos sus movimientos. Los astros y las estrellas son también cuerpos animados, y es probable que los rayos luminosos hacen el oficio de palabras, por medio de las cuales se ponen en comunicación unos con otros. El mundo es como una estatua viva *(velut statuam vivam Dei)* de Dios, siendo sus partes principales el sol y la tierra, fuente común de la sensibilidad y movimiento (1) de los animales. Pero la sensibilidad, lejos de pertenecer exclusivamente á los animales, se encuentra en todas las cosas, desde la luz y el aire *(quoniam et lux videt, sicut aer sonum sentit)* hasta los metales y la madera: *Lignum sentit exiguum ignem et robustum, sed hunc dolorosa potius sensatione.*

Campanella rechaza la teoría de Descartes acerca de los brutos, pero opina que el alma de éstos no es forma substancial de los mismos, y, lo que es más, la considera como un cuerpo aeriforme, compuesto de

(1) «Sol igitur pater, tellusque mater rerum, sensitiva sunt, atque ab ipsis animalia habent sensum, motum et omnia.» *De sensu rerum et magia,* lib. III, cap. V.

calor y de una materia sutilísima que mueve y agita el cuerpo con todas sus partes: *Nos autem respondemus esse agentem causam interclusam et intra operantem in corpore. Et quidem*, *spiritum* (corpus spirituosum) *dicimus compositum ex calore et materia tenuissima.*

Tanto en estas y otras análogas teorías, como en la predilección que manifiesta hacia ciertas doctrinas de la antigüedad, aconsejando, entre otras cosas, que se abran ó funden escuelas de platónicos y estoicos *(scholae Platonicorum et Stoicorum aperiendae sunt)*, se descubre en Campanella la influencia del Renacimiento.

En su tratado *De monarchia hispanica*, Campanella, en medio de algunas ideas más ó menos erróneas y extrañas, revela conocimientos nada vulgares, y, lo que es más, ideas prácticas acerca del régimen y gobierno de los pueblos. Aconseja, entre otras cosas, como medio para extender y afianzar el imperio español en la Europa, que se procuren y faciliten los matrimonios entre diversas personas pertenecientes á los reinos sujetos al rey de España, tanto más, cuanto que estos enlaces preparan y consolidan la fusión de los diferentes pueblos y razas: *Ut hispani cum italis et flandricis mulieribus unam familiam constituant, perutile est Hispaniae; sic enim mundus paulatim mores hispanicos induet*, *et facilius sub jugum mittetur.... curet hispanicas* (mulieres) *cum italis aut belgis copulari.*

Entre los varios y, generalmente, acertados consejos y medios que Campanella propone para el fomento y conservación del Nuevo Mundo, uno es la fundación de escuelas de astronomía, de matemáticas, de mecánica

y de otras ciencias y artes acomodadas para observar y conocer aquellas regiones (1) nuevas y apartadas, y para utilizar sus producciones. Con el mismo objeto aconseja que se establezcan ante todo escuelas de náutica *(quamprimum seminaria nautarum instituenda esse)* y arsenales en las costas de la Península. Campanella observa también con razón que las provincias del Nuevo Mundo no deben mirarse como minas de oro y plata, sino que debe atenderse á conservar y fomentar su población, en lo cual consiste la verdadera riqueza de las naciones: *Absurdissimum est, terram illam facere promptuarium auri atque argenti, et non potius hominum, cum hi multo pretiosiores sint.*

La verdad es que la monarquía española no hubiera perdido nada, antes hubiera ganado mucho, si sus reyes y ministros hubieran tomado en cuenta y puesto en práctica algunos de los consejos de Campanella.

En el orden religioso, el ideal de Campanella es el gobierno de la humanidad por Jesucristo, ó sea la monarquía universal del Mesías *(Monarchia Messiae)*, gobierno ejercido por el Sumo Pontífice en su calidad de Vicario de Jesucristo y cabeza de la sociedad religiosa, á la cual debe estar subordinada la sociedad secular, así como los poderes civiles al poder pontificio ó eclesiástico.

En el terreno político-social, Campanella, dando rienda suelta á su imaginación fogosa, incurrió en errores graves y trascendentales, exponiendo y adop-

(1) «In locis commodis illius hemisphaerii erigendae sunt Scholae astronomicae, mathematicae, mechanicae atque aliae, prout supra indicatum, ut constellationes, maria, regionesque illius loci pernoscantur.» *De monarchia hisp.*, cap. XXXI.

tando ideas y doctrinas que apenas se conciben en un filósofo cristiano. Su famosa *Civitas Solis*, calcada sobre la República de Platón y sobre la Utopia de Tomás Moro, contiene una teoría esencialmente comunista. Entre los habitantes de la *Ciudad del Sol*, bienes, educación, mujeres, trabajo, comidas, todo es común y todo está sujeto á la voluntad y dirección de los funcionarios públicos.

El organismo político-social y jerárquico en la *Ciudad del Sol* se halla representado por el *gran metafísico*, jefe supremo del Estado, y por tres ministros principales, que representan y encarnan el *poder*, la *sabiduría* y el *amor*, en relación con las tres propiedades primitivas ó primalidades del Ser Supremo. Bajo estos cuatro magistrados superiores y principales existen y se colocan funcionarios inferiores, como representantes secundarios encargados de desenvolver y aplicar las tres primalidades ya dichas á las diferentes esferas y clases que componen la sociedad.

Es posible que Campanella, al escribir su *Civitas Solis*, se haya propuesto únicamente dar rienda suelta á su imaginación, y exponer, no una teoría práctica ó destinada á la realidad, sino una teoría puramente ideal y utópica. Las ideas que expone en la *Monarchia hispanica*, en la cual prescinde casi por completo de las teorías contenidas en la *Ciudad del Sol*, vienen en apoyo de lo dicho, y hacen sospechar que la teoría práctica y real, la verdadera teoría político-social de Campanella, no es la que se halla desenvuelta en su *Civitas Solis*.

§ 46.

CRÍTICA.

El resumen hecho de la doctrina de Campanella demuestra la exactitud de lo que ya dejamos indicado; á saber: que la concepción del filósofo italiano, tomada en conjunto y totalidad, representa y contiene ideas atrevidas, falsas y erróneas, especialmente en el orden político-social y en el terreno cosmológico, al lado de puntos de vista dignos de atención y más ó menos originales, de teorías científicas y de ideas profundas é ingeniosas. Si Campanella hubiera sabido moderar el fuego de su imaginación, dirigir ó encauzar su erudición, y emplear con más sobriedad los arranques de su genio, merecería sin duda puesto distinguido entre los más ilustres representantes de la Filosofía. Así y todo, y á pesar de sus aberraciones, su mérito no es inferior al de Bacón y al de Descartes, y si los historiadores de Filosofía no se ocupan en Campanella tanto como de Bacón y de Descartes, es acaso porque el primero, en medio de sus defectos, conservó el espíritu, aunque no siempre las conclusiones de la Filosofía cristiana, rechazando constantemente el principio racionalista que palpita en el fondo de la doctrina de los segundos. Sólo así se comprende que Bacón sea considerado como el promovedor del método experimental y de las ciencias físicas y naturales, cuando sabemos que rechazaba la teoría astronómica de Galileo, mientras que Campanella escribía un tratado en favor de éste *(Apologia pro Galileo, ma-*

thematico florentino) y de su doctrina, y siendo así que en 1591, y por consiguiente antes que Bacón diera á la estampa su *Novum Organum*, Campanella publicaba en Nápoles una obra destinada especialmente á rehabilitar el estudio directo y experimental de la naturaleza, y combatir el método hasta entonces seguido (1) por la mayor parte de los filósofos, que resolvían las cuestiones de física por la enseñanza y autoridad de Aristóteles y no por la observación de la naturaleza.

Una cosa parecida puede decirse con respecto á Descartes, pues sin él, y mucho antes que él, proclamó Campanella la independencia relativa, la independencia cristiana y no racionalista de la razón en materias filosóficas y científicas, llamando á la vez la atención sobre el valor é importancia del sentido íntimo en sus relaciones con la certeza y como punto de partida para la especulación filosófica.

En medio de sus errores y extravíos político-sociales, Campanella ataca con gran vigor á Maquiavelo, de quien dice, entre otras cosas, que *fuit omnium scientiarum expers, et tantummodo astutiam quamdam ex historia rerum hausit humanarum.* Al egoismo maquiavélico y al principio utilitario del político florentino, Campanella, inspirado por el buen sentido cristiano, opone el principio de la probidad ó justicia na-

(1) He aquí el título completo y significativo de esta obra: *Philosophia sensibus demonstrata, et in octo disputationes distincta, adversus eos qui proprio arbitratu, non autem sensata duce natura philosophati sunt; ubi errores Aristotelis et asseclarum, ex propriis dictis, et naturae decretis convincuntur, et singulae imaginationes pro ea a peripateticis fictae rejiciuntur.*

tural (1), y el gran principio del amor universal de los hombres y de Dios.

Por lo que hace á los elementos internos y á las fuentes históricas de su doctrina, ésta entraña y representa una concepción sintética, ó más bien sincrética, en la cual el fondo esencial de la doctrina de Santo Tomás con respecto á la Filosofía propiamente dicha, se halla desenvuelto y modificado por ideas propias ú originales, y por ideas tomadas de Pitágoras, Platón, Aristóteles, Zenón, Empedocles, Alberto Magno, así como de los místicos cristianos y de varios filósofos árabes y judíos. Porque la erudición de Campanella fué, sin disputa, muy superior á la erudición de Bacón y de Descartes.

Añadamos, para concluir, que Campanella fué uno de los escritores más fecundos de la época, como lo demuestra el número grande de sus obras (2) y la di-

---

(1) «Probitas ergo victoriam parit, et sublimis amor erga genus humanum, et zelus Dei.... at e contra, futilem vel nullam victoriam parit proprius amor, in quo fundat suam Machiavellus politicam rationem, quam vocant *De statu* sui secuaces.» *Atheismus triumph. seu contra Antichrist.*, cap. x.

(2) Además de las ya citadas en el texto, Campanella escribió, entre otras, las obras siguientes: *Philosophiae rationalis partes quinque, videlicet, grammatica, dialectica, rhetorica, poetica, historiographia, juxta propria principia.*

Disputatio in prologum instauratarum scientiarium, ad scholas christianas, praesertim parisienses.

Universalis philosophiae, seu metaphysicarum rerum, juxta propria dogmata, libri XVIII.

Metaphysica rursus recognita et omnibus numeris absoluta.

Disputatio ad utramque partem de motu terrae, et quiete vel solis, vel telluris.

Commentarius de sensu rerum, et alter de investigatione rerum.

Philosophia pythagorica.

versidad de materias tratadas en las mismas. Después de esto, es preciso confesar que Teófilo Raynaud anduvo injusto, hasta rayar en ridículo, cuando apellida á Campanella *ignorantissimus.* Su correligionario, el cardenal Palavicini, fué más exacto y atinado en su juicio sobre nuestro filósofo, cuando le apellida *vir qui omnia legerat, omnia meminerat, praevalidi ingenii, sed indomabilis.*

§ 47.

DESCARTES.

Este filósofoso, en torno del cual se han librado grandes batallas; que unas veces ha sido ensalzado hasta las nubes, y otras rebajado en demasía; que por un concurso especial de circunstancias viene gozando de gran celebridad en la historia de la Filosofía, y que, con razón ó sin ella, fué y es apellidado con frecuencia el padre y fundador de la Filosofía moderna, nació en Haya de la Turena en 1596. Después de hacer sus primeros estudios bajo la dirección de los Jesuítas en el colegio de La Flèche, donde trabó amistad estrecha y constante con el P. Mersenne, vivió por algún tiempo

---

Empedoclis philosophia instaurata, et nova physiologia, juxta propria principia.

De modo sciendi et physiologica.

Astrologicorum libri sex, in quibus astrologia, omni superstitione Arabum et Judaeorum eliminata, physiologice tractatur, secundum Sacras Scripturas et doctrinam S. Thomae, et Alberti, et summorum theologorum.

en París, hasta que en 1617 se alistó como voluntario en el ejército de Mauricio de Nassau, del cual se separó después para servir en el de Maximiliano de Baviera, pasando por último á militar en Hungría á las órdenes del conde Bucqnoy.

Abandonada la profesión de las armas, Descartés (René Descartes, *Renatus de Quartis*, *Renatus Cartesius)*, recorrió varias provincias y ciudades de Alemania, Suíza é Italia, regresando por último á su patria, la cual abandonó al cabo de algún tiempo para fijar su residencia en Holanda, cuando contaba treinta y siete años de edad. En 1648 hizo una excursión ó viaje á París, y al año siguiente, invitado por Cristina, reina de Suecia, marchó á Estocolmo, donde falleció en 1650.

El afán de aparecer como innovador original y fundador de una Filosofía nueva y completa, fué causa de que este escritor hiciera alarde más de una vez de no haber leído y de menospreciar las obras y escritores que le precedieron; pero la verdad es que sus mismos escritos y el testimonio de autores contemporáneos y posteriores, indican y demuestran que, no sólo había leído y conocía á los principales filósofos, sino que en más de una ocasión plagió sus ideas y recibió sus inspiraciones.

Las contradicciones y la confusión de ideas que, según veremos después, aparecen con bastante frecuencia en sus escritos, se reflejan también en su carácter, cuya prudencia se parece mucho á la pusilanimidad y se roza con la hipocresía. Que esto y no otra cosa revelan sus temores pueriles de chocar con la teología, no menos que sus continuas protestas y reservas

en favor de la religión y de la política, protestas y reservas á través de las cuales se vislumbra con bastante claridad cierto egoismo servil, acompañado de cierto escepticismo religioso, porque escepticismo ó indiferentismo religioso parece que se oculta en el fondo de lo que contestaba á los que le preguntaban por su religión, cuando decía: *yo soy de la religión de mi rey*, *ó de la religión de mi nodriza.* Palabras son estas que traen involuntariamente á la memoria el apotegma *cujus régio*, *illius religio*, de ciertos políticos, y que recuerda el *jus in sácra* que Hobbes concedía á los reyes.

Descartes escribió y publicó casi todas sus obras en Holanda. Las principales son las siguientes: *Discours de la Methode*, *pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences*, en la cual el autor habla también de la dióptrica, los meteoros y la geometría, como ensayos de aplicación de su método. El título de la segunda es: *Renati Des-Cartes*, *Meditationes de prima Philosophia*, *in quibus Dei existentia*, *et animae a corpore distinctio demonstrantur.* La segunda edición de ésta (1642) contiene además las objeciones principales contra las demostraciones indicadas, y las respuestas del autor. La tercera lleva el título de *Principia Philosophiae*, y la cuarta es un tratado sobre *Las pasiones del alma* (1). Estas cuatro obras, que contienen la Filosofía de Descartes, contienen también frecuentes repeticiones, y, lo que es peor, frecuentes contradicciones, lo cual hace sobremanera difícil la exposición clara y metódica de su doctrina filosófica.

(1) Sus discipulos y admiradores publicaron después de su muerte algunos tratados inéditos, como *Le Monde ou traité de la lumière* y los *Opuscula posthuma*, *physica et mathematica.*

Hasta en las secciones ó partes en que divide sus obras, se echan de ver sus repeticiones, tan ocasionadas á la confusión de ideas. Sus *Meditationes de prima Philosophia* versan principalmente, como es sabido, sobre la existencia y atributos de Dios y del alma humana, cuestiones que constituyen el objeto de una de las secciones ó partes en que había dividido su *Discurso sobre el método*, que son: *a)* consideraciones acerca de las ciencias; *b)* reglas principales del método; *c)* algunas reglas de moral sacadas de este método; *d)* razones que prueban la existencia de Dios y del alma humana, ó fundamento de la metafísica; *e)* orden de las cuestiones que pertenecen á la física; *f)* cosas que se requieren para seguir adelante en la investigación de la naturaleza. Sus *Principia Philosophiae* contienen cuatro secciones ó partes, en que se trata: 1.°, *de principiis cognitionis humanae;* 2.°, *de principiis rerum materialium;* 3.°, *de mundo adspectabili;* 4.°, *de terra.*

§ 48.

BASE Y ESPÍRITU GENERAL DE LA FILOSOFÍA DE DESCARTES.

Descartes se propone modestamente regalar al género humano una Filosofía tan nueva como completa *(integrum Philosophiae corpus humano generi darem)*, en atención á que todas las Filosofías y todos los libros de Filosofía que hasta entonces habían aparecido en el mundo, sólo representaban una colección desordenada de opiniones, ó erróneas, ó insubstanciales, y si algo

útil se encuentra en los últimos, se necesitaría mayor trabajo para entresacarlo de los libros que para descubrirlo por nosotros mismos. Por lo que hace á la Filosofía peripatética ó escolástico-cristiana, sin excluir la de San Anselmo, San Buenaventura y Santo Tomás, Descartes se compromete á probar que *todas* sus soluciones *son falsas é inadmisibles.*

Después de echar por tierra toda la Filosofía tradicional y cristiana, Descartes levanta el pedestal de su Filosofía sobre la doble base de la duda universal y del libre pensamiento. «Suponemos fácilmente, nos dice, que no hay Dios, ni cielo, ni tierra, y que no tenemos cuerpo. También dudaremos de todas las otras cosas que nos han parecido muy ciertas, hasta de las demostraciones matemáticas y de sus principios»; en una palabra: dudaremos de todo menos de nuestro propio pensamiento.

La segunda base del edificio cartesiano es la primera máxima ó regla que propone en su discurso sobre el método, máxima cuya letra y cuyo espíritu pueden condensarse en los siguientes términos: «No admitir cosa alguna como verdadera, sino á condición de ser conocida su verdad con evidencia por nuestro pensamiento: con respecto á la verdad, el pensamiento humano debe ser libre de toda autoridad, y sólo debe someterse á la evidencia (1) como regla única de verdad y certeza».

---

(1) Que este es el espíritu y el verdadero sentido de esta máxima fundamental y primera de la investigación filosófica, según Descartes, reconócelo bien claramente Victor Cousin, cuando, comentando dicha máxima, escribe: « De esta suerte y por esta máxima, caen de un solo golpe todas las autoridades, cualesquiera que sean, ya sean dominaciones temporales ante las cuales se inclina el

Excusado parece advertir que esta máxima, fecundada, ó, mejor dicho, esterilizada por la duda universal y combinada con el menosprecio y la hostilidad hacia la Filosofía cristiana tradicional, encierra, no ya sólo el germen, sino la substancia y la esencia completa del racionalismo. Es, pues, incontestable que el principio racionalista es el carácter dominante, es la nota característica de la Filosofía cartesiana, y no sin razón lo han reconocido así generalmente católicos y no católicos, amigos y enemigos del cartesianismo.

Haciendo alusión al método y al espíritu cartesiano, Víctor Cousin escribió: «La Filosofía que había precedido á Descartes, era la Teología; la Filosofía de Descartes es la separación de la Filosofía y de la Teología». Aunque la primera parte de este pasaje es inexacta y falsa, porque la Filosofía anterior á Descartes, si bien marchaba de acuerdo con la Teología, era distinta de ésta, y nunca con ésta se confundió, no sucede lo mismo con la segunda, que es muy exacta y verdadera; porque es muy cierto que el método y espíritu de la Filosofía de Descartes entrañan la separación completa

mundo, ya sean dominaciones religiosas y científicas, consagradas por la veneración ó la admiración de los siglos, á no ser que estas diversas autoridades se tomen el trabajo y encuentren el secreto de hacernos evidente, y evidente con una evidencia irresistible, la verdad que nos anuncian.... nuestro derecho y nuestro deber es no someternos más que á la verdad reconocida y sentida, y no á la verdad obscura todavía y como extranjera, que no nos toca y no brilla en nosotros.

»El precepto de rendirse solamente á la evidencia es, pues, un precepto de libertad: hace libre al espiritu humano en todos los órdenes de conocimiento, y el primero que lo proclamó pudo ser apellidado con justicia el libertador de la razón humana.» *Histoire de la Philos.*, lecc. 11.

entre la Filosofía y la Teología, separación que por etapas sucesivas, pero lógicas, debía transformarse en hostilidad y negación, no ya sólo contra la teología, sino contra la metafísica, según proclaman hoy en voz alta las escuelas positivistas en sus diferentes matices.

Cuando el citado jefe del eclectismo escribía: «La Filosofía del siglo XVIII es el desenvolvimiento ó expansión del movimiento cartesiano en dos sistemas opuestos (el idealismo y el sensualismo), que el cartesianismo contenía en su seno, sin haber desenvuelto todas sus potencias», y cuando el *Globo* añadía que, «gracias á Descartes somos protestantes en Filosofía, así como gracias á Lutero somos protestantes en religión», revelaban paladinamente y ponían de manifiesto cuál sea el verdadero espíritu, el espíritu real y substancial de la Filosofía enseñada por el autor del *Discurso sobre el método.*

§ 49.

DOCTRINA FILOSÓFICA DE DESCARTES.

Entremos ahora en la exposición concreta de las opiniones y teorías filosóficas de Descartes, y dejando á un lado las máximas ó reglas que nos presenta en su discurso con mucho aparato, y que, sin embargo, se encuentran en cualquier manual de lógica (1), veamos

(1) Redúcense aquellas reglas á dividir las dificultades ó problemas en varias partes para examinarlas separadamente; á reiterar y examinar con cuidado la enumeración de las partes, y á proceder ordenadamente en la investigación de la verdad, comenzando por los objetos más simples y fáciles, y subiendo por grados á los compuestos y más difíciles.

su doctrina acerca del hombre, de Dios y del mundo.

A) El hombre.

La existencia del hombre se conoce en la conciencia y por la conciencia propia *(cogito, ergo sum)*, ó sea del pensamiento. Pensar, no es sólo conocer intelectualmente, sino querer, imaginar y sentir: «las funciones de ver y de oir son pensamientos (sensualismo)». El alma, para nosotros, no es más que una cosa que piensa, y, por consiguiente, su esencia consiste en el pensamiento, así como la esencia del cuerpo consiste en la extensión. Siendo ésta esencialmente divisible y compuesta de partes, y el pensamiento esencialmente indivisible y simple, síguese de aquí que el cuerpo y el alma son dos substancias, no sólo distintas, sino esencialmente antitéticas y exclusivas la una de la otra: el cuerpo es una substancia absolutamente material é inanimada; el alma una substancia absolutamente indivisible animada. Aunque llamamos hombre al compuesto de alma y cuerpo, el hombre verdadero, el yo humano, es la substancia pensante *(res cogitans)* ó el alma sola. El cuerpo es sólo un instrumento, una máquina *(machinamentum quoddam)* inerte, inanimada é independiente de la acción del alma, como la de ésta es independiente de los movimientos del cuerpo; de manera que ni el cuerpo influye en el alma por medio de la sensación y demás funciones orgánicas, ni aquélla en el cuerpo por medio de la voluntad (ocasionalismo), por más que éstas sean las apariencias: *Machinamentum quoddam est* (corpus hominis) *ex ossibus, nervis, musculis, venis, sanguine et pellibus ita aptatum et compositum, ut etiamsi nulla in eo mens existeret, eosdem haberet omnes motus, qui nunc in*

eo non ab imperio voluntatis, nec proinde a mente procedunt.

Sin embargo, en esta teoría, como en otras muchas, nótanse en Descartes afirmaciones contradictorias y confusión de ideas, diciendo que de la unión del alma y cuerpo resulta *unum quid* y *ens per se*, después de haberlos declarado independientes y antitéticos: dice unas veces que se necesita todo el ingenio humano para conocer algo de dicha unión, mientras que en otros lugares afirma que por medio de los sentidos es conocida con toda claridad *(per sensus clarissime)* semejante unión. Ora nos dice que estas substancias no pueden menos de ser completas *(nequeunt esse non completae)*, ora reconoce que son substancias incompletas, y hasta que por esta razón constituyen una sola esencia: *et ex hoc quod sint incompletae, sequitur illud, quod componant ens per se.*

En armonía con esta confusión de ideas, Descartes, después de haber establecido en la metafísica una separación absoluta y omnímoda entre el alma y el cuerpo, en su *Tratado de las pasiones* nos enseña:

a) Que el alma está unida y vivifica ó anima todas las partes del cuerpo;

b) Que reside especialmente en la glándula pineal;

c) Que por medio de los espíritus animales obra sobre el cuerpo, y éste sobre el alma, con otras varias aserciones, á juzgar por las cuales es preciso reconocer que la concepción antropológica del *Tratado de las pasiones* es la antinomia y la negación de la concepción antropológica de su metafísica.

La teoría ideológica de Descartes no es menos contradictoria y confusa que su teoría antropológica.

Además de las ideas adventicias y facticias, Descartes admite también la existencia en el hombre de ideas innatas; pero al exponer y fijar la naturaleza y número de estas últimas, se contradice con toda la gravedad que puede esperarse del fundador de una nueva Filosofía, superior á todas las Filosofías habidas y por haber, puesto que unas veces nos dice que son muy pocas *(paucissimae autem sunt ejusmodi notiones)* las ideas de este género, mientras que en otras partes nos dice que son innumerables: *Et alia innumera, quae quidem omnia recenseri facile non possunt.*

La contradicción aparece más evidente cuando se le ve afirmar y decir que son innatas, aun aquellas ideas en cuyo origen y adquisición interviene la acción de los sentidos (1), siquiera sea ocasionalmente, ó que se refieren á los objetos sensibles.

Si sentir es pensar, como lo es en opinión del filósofo francés, y si el pensamiento es el fundamento lógico y la prueba de la espiritualidad é inmortalidad del alma humana, es preciso negar á los brutos la facultad de sentir, so pena de concederles una alma espiritual é inmortal. De aquí la teoría peregrina de Descartes acerca de los brutos como seres mecánicos, consecuencia necesaria de su teoría sensualista sobre el pensamiento, y premisa natural á la vez del hombre-máquina de La Metrie.

Téngase presente que Descartes, no solamente confunde el pensamiento con la sensación, sino también

(1) «Denique, existimo illas omnes ideas esse nobis innatas; sensuum enim organa nihil nobis tale referunt qualis est idea, quae illorum occasione formatur, et sic idea ista debuit esse antea in nobis.» *Meditationes de prima Philos.*, lib. II.

con toda afección ó modificación de que tenemos conciencia *(cogitationis nomine intelligo illa omnia quae nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est),* lo cual vale tanto como decir que algunas funciones de la vida vegetal ó nutritiva, los movimientos ejecutados por los brazos ú otros miembros, etc., son también pensamientos.

Si por este lado el filósofo francés se coloca en el terreno del sensualismo y aun del materialismo puro, no tarda, siguiendo su costumbre de embrollarse y contradecirse, en apelar al intelectualismo exagerado y acercarse al idealismo, afirmando que para el hombre no hay más medio de conocer con certeza la verdad, sino la evidencia y la deducción racional *(nullas vias hominibus patere ad cognitionem certam veritatis, praeter evidentem intuitum et necessariam deductionem),* ó sea la evidencia inmediata y la mediata; porque «la experiencia, añade, es falaz, al paso que el entendimiento nunca hace mal las deducciones *(deductionem vero nunquam male fieri ab intellectu)*»: de manera que, según esta doctrina, sería necesario admitir como verdaderas las opiniones contradictorias que los filósofos suelen presentar como fundadas en razonamientos y deducciones racionales. Una vez colocado en este terreno escéptico-idealista, Descartes llega hasta á negar á los sentidos la percepción de los cuerpos: *Ne quidem ipsa corpora proprie sensu percipi, sed solo intellectu.*

B) Dios.

La existencia de Dios se demuestra por la existencia en nosotros de su idea, ó sea de la idea de un ser infinito y perfecto. Esta idea no puede proceder del

hombre ni de ninguna otra causa finita, puesto que la causa debe ser al menos tan perfecta como su efecto. Luego la idea del ser infinito sólo puede proceder de un ser infinito (tránsito del orden ideal y subjetivo al orden real y objetivo), ó sea de Dios. Luego la idea innata de Dios entraña la necesidad de su existencia real: *totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae, qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi re vera Deus etiam existeret.*

Por otro lado, nuestro entendimiento percibe la existencia real como contenida necesariamente en la idea del ser perfectísimo, lo cual basta para concluir que éste existe realmente (1) ó fuera de nuestro entendimiento.

En virtud de su omnipotencia, Dios creó libremente el mundo, y le conserva en el ser por su sola y libre voluntad. Pero el poder y la voluntad de Dios no se extiende sólo á la existencia del mundo y de las cosas, sino á la esencia de éstas; de manera que las verdades eternas y metafísicas que expresan las esencias de las cosas y su relación necesaria, *dependen de la voluntad de Dios, que, como legislador soberano, las ordenó y estableció desde toda eternidad.*

Así es que Descartes afirma que Dios fué y es tan libre para hacer que no fuera verdadero que todas las líneas tiradas desde el centro á la circunferencia no

(1) «Ex eo solo quod *(mens)* percipiat, existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet ens summe perfectum existere.» *Princip. philos.*, p. 1.ª, § 14.

sean iguales, como para crear el mundo (1), lo cual vale tanto como negar implícitamente la distinción real y primitiva entre el bien y el mal, y abrir la puerta al escepticismo universal, toda vez que semejante doctrina es incompatible con la necesidad de la verdad científica, y hasta echa por tierra el valor y la legitimidad del principio de contradicción, ley necesaria de la razón y condición precisa de la ciencia.

El conocimiento de Dios es la causa primitiva y única de la verdad y de la certeza (ontologismo, germen de escepticismo), de manera que el hombre no puede conocer con perfección cosa alguna sin conocer primero á Dios: *adeo ut priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim.*

De aquí infiere que, en tanto estamos ciertos de las cosas que conocemos con evidencia, en cuanto conocemos la veracidad de Dios (la cual, lo mismo que la existencia de Dios, conocemos por la evidencia que resplandece en la idea innata de Dios, según Descartes), en la cual estriba también la certeza del mundo externo en cuanto percibido por los sentidos.

Como se ve, hay aquí evidente petición de principio y lo que se llama círculo vicioso. Según Descartes, venimos en conocimiento de la existencia y atributos divinos, y concretamente de la veracidad de Dios, por medio de la evidencia que acompaña á su idea innata y de las deducciones racionales fundadas en esta idea;

(1) «Rogas praeterea, quid adegerit Deum ad has veritates (aeternas et necessarias) creandas? Dico autem, fuisse ipsi aeque liberum facere, ne verum foret omnes lineas ductas a centro circuli ad peripheriam esse aequales, atque creare mundum.» Epist. 110.

y al propio tiempo se dice que la veracidad divina es el fundamento necesario y la condición esencial para que la evidencia intelectual ó sensible produzca la certeza.

Sólo á Dios conviene propiamente y en toda verdad el nombre y la razón de substancia, puesto que él solamente no necesita de otra cosa para ser *(substantia quae nulla plane re indigeat unica tantum potest intelligi, nempe Deus)* ó existir; y precisamente la substancia es aquello que de tal manera existe, que no necesita de ninguna otra cosa para existir: *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum* (panteismo de Spinoza).

C) El mundo.

La materia y el movimiento son los únicos principios constitutivos del mundo, el cual es, por consiguiente, una máquina ó compuesto mecánico. Las partes de la materia, dotadas al principio de movimiento rectilíneo, adquirieron con el choque direcciones curvas y formaron remolinos, dando origen de esta suerte á las estrellas, á los planetas, que son estrellas apagadas, á los demás cuerpos siderales, lo mismo que á los sublunares. El mundo representa un problema de mecánica, y su ley única es la ley del movimiento local, ley á la cual se reducen, no sólo las fuerzas ó acciones químicas, sino los movimientos vitales de las plantas y animales (materialismo moderno, equivalencia de las fuerzas), ó sea lo que llamamos vida de las plantas y sensibilidad animal.

La cantidad de movimiento que Dios comunicó á la materia cuando fué creada, persevera y perseverará la

misma siempre. Toda vez que la esencia del cuerpo consiste en la extensión, y que ésta se encuentra en el espacio, síguese de aquí que el espacio y el cuerpo son una misma cosa.

El mundo, si no es infinito propiamente, es por lo menos indefinido ó ilimitado, en atención á que lo es el espacio que concebimos fuera y sobre el mundo sideral (Jordano Bruno) que vemos, porque el espacio entraña extensión, y la extensión es la esencia del cuerpo. De aquí se deduce que donde hay espacio hay cuerpo, y que el vacío implica contradicción.

La doctrina y las teorías físicas de Descartes valen muy poco, en su mayor parte, si se exceptúan algunas aplicaciones de la geometría á la física y la astronomía. Á pesar de esto, Leibnitz dice que «no había penetrado bastante las verdades importantes de Kepler sobre la astronomía, y que el conocimiento que poseía sobre las sales y la química era bien pobre».

En cambio, las relaciones que establece entre la física y la moral se hallan en contradicción con sus ideas espiritualistas acerca de Dios y del alma racional, pero en perfecta consonancia con sus ideas y tendencias sensualistas y materialistas. Porque Descartes no se contenta con enseñar que las razones ó medios para hacer á los hombres más sabios y prudentes deben buscarse en la medicina *(in medicina quaeri debere)*, sino que afirma terminantemente que en las verdades físicas debe buscarse el fundamento de la moral más sublime y perfecta: *Physicae hae veritates fundamentum altissimae et perfectissimae ethicae.*

Descartes no escribió tratado alguno completo y sistemático de moral; pero si tenemos en cuenta

esta doctrina y algunas otras indicaciones esparcidas como al acaso en sus escritos, relacionadas con la moral, y principalmente *a)* lo que dice acerca de la dificultad de conciliar el libre albedrío con la Providencia divina; *b)* la negación más ó menos explícita de las causas finales so pretexto de que no podemos comprender la sabiduría infinita de Dios, y *c)* su peregrina teoría acerca de la mutabilidad de las verdades eternas, la cual entraña lógicamente la negación de la necesidad é inmutabilidad del orden moral, hay derecho para suponer y sospechar que su teoría ética debía tener mucha afinidad con la de las escuelas positivistas y materialistas de nuestros días.

Para convencerse de esto más y más, basta recordar que en el libro titulado *El mundo de Descartes*, obra póstuma publicada por sus discípulos, Descartes establece el determinismo como ley absoluta y general de las cosas. Si á esto se añade la concepción mecánica de la vida, expresada en los *animales-máquinas* del mismo, y la confusión é identificación que establece entre el pensamiento y las demás funciones de la vida, no es posible desconocer que la teoría ética cartesiana, si debía estar en armonía con las exigencias de la lógica, poco ó nada tendría que envidiar á las teorías éticas de los modernos secuaces del positivismo materialista.

En su física, escribe un moderno admirador del filósofo francés, Descartes no ha hecho más que repetir á Epicuro; su fisiología tiene el mismo carácter que su física, y en ella y con ella pone término á esa invención del alma material ó inmaterial que turbó á tantos cerebros. «En sus líneas generales, concluye el

mismo autor, su concepción del mundo, fundada sobre la extensión y el movimiento, no se diferencia del antiguo materialismo.»

§ 50.

CRÍTICA.

Si á lo que se acaba de indicar acerca de la teoría cosmológico-física de Descartes, se añade que rechazaba la investigación de las causas finales, se verá que su teoría cosmológico-física tiene más de un punto de contacto con la doctrina y pretensiones del empirismo materialista contemporáneo.

Después de lo dicho arriba acerca de la base y caracteres generales de la Filosofía de Descartes, y después de las observaciones hechas al exponer y resumir su doctrina, creo innecesario detenerme en hacer su crítica; porque ésta queda hecha de antemano, y basta resumirla en los siguientes términos:

a) La Filosofía de Descartes, sin ser una Filosofía esencialmente panteista, ni escéptica, ni sensualista, ni positivista, contiene el germen, premisas lógicas y direcciones marcadas de todos estos errores.

b) La importancia exagerada y exclusiva que concede al pensamiento como fenómeno subjetivo, y en general á los hechos de conciencia, colocan á la Filosofía cartesiana en la pendiente del idealismo escéptico y subjetivo, que Kant y Fichte se encargaron de ensanchar, desenvolver y afirmar.

c) Todas estas tendencias y afinidades, peligrosas

y funestas de suyo, lo son mucho más á causa del *virus* racionalista, del cual son derivaciones espontáneas, y que constituye en realidad el fondo substancial, la nota característica de la Filosofía cartesiana. Así, y solamente así, se explica y comprende ese concierto de alabanzas de que ha sido objeto por parte de todos los representantes del racionalismo, siquiera no pudieran menos de conocer que el mérito de Descartes como filósofo, y abstracción hecha del principio racionalista, es por demás escaso, sobre todo bajo el punto de vista de la originalidad, puesto que de otros autores y de la antigüedad, como dice Leibnitz, «sacó una buena parte de sus mejores pensamientos».

d) La incoherencia en las teorías, y la contradicción en las ideas y afirmaciones, preséntanse también con frecuencia en la doctrina de Descartes, según se ha visto; y esto puede considerarse como uno de los caracteres de su Filosofía que no habla mucho en su favor.

e) En antropología, Descartes resucita el dualismo psicológico absoluto de Platón, enfrente del dualismo psicológico relativo y sintético de la Filosofía escolástica. La separación absoluta entre el alma y el cuerpo, y la concentración ó reducción consiguiente del yo y de la persona humana al alma sola, con exclusión de cuerpo, como elemento esencial del hombre, representa el espiritualismo dualista de la Filosofía platónica, enfrente del espiritualismo concreto de Aristóteles y de los escolásticos.

Análoga exageración existe en su teoría cosmológica. El monismo panteista dice: «El mundo, no sólo depende de Dios por parte de su existencia y esencia, sino que se identifica substancial y realmente con

Dios». El teismo cristiano dice : «El mundo depende de la libre voluntad de Dios en cuanto á su existencia, pero no en cuanto á sus esencias reguladas por las ideas divinas , eternas é inmutables, como son eternas é inmutables también las verdades metafísicas que tienen su fundamento en las ideas divinas». Descartes dice : «El mundo depende de la voluntad de Dios, no sólo en cuanto á la existencia, sino también en cuanto á la esencia y en cuanto á las verdades metafísicas relacionadas con ésta».

En vista de todo lo dicho, no son de extrañar las reservas que Leibnitz, Bossuet, Pascal, Huet y el mismo Bayle, con otros varios, hicieron con respecto al valor de la Filosofía de Descartes. Ni han faltado racionalistas sensatos é independientes que no han podido menos de reconocer que el mérito de la Filosofía de Descartes, como Filosofía, no responde en manera alguna á la fama y ruído que ha metido. Ritter, entre otros, lo reconoce así, y á pesar del sentido racionalista que domina en su *Historia de la Filosofía moderna*, se expresa en los siguientes términos, al juzgar la Filosofía cartesiana:

«Si pasamos revista á las diferentes partes de la Filosofía de Descartes, pocas cosas nuevas encontramos en ella. Compónese en su mayor parte de ideas que en su época no podían pasar por nuevas. Las pruebas de la existencia de Dios son propiedad antigua de la escuela teológica, y Descartes ni siquiera les comunicó nueva luz.... Su principio *Cogito, ergo sum*, jamás había caído en olvido desde que San Agustín lo colocó á la entrada de la ciencia. Campanella lo había aplicado con igual vigor, y hasta los mismos escépticos france-

ses habían sentado el conocimiento de nosotros mismos como el principio de todos nuestros conocimientos. No hay fundamento para sostener que la doctrina de Descartes, á causa de su encadenamiento sistemático, sacó de este principio más que lo que habían sacado otras doctrinas que le habían empleado. Tampoco hay nada nuevo en los razonamientos por medio de los cuales pasa de la limitación de nuestro pensamiento y de la veracidad de Dios á la existencia real del mundo externo y corporal.... La manera con que se explicó sobre el problema de la unión entre el alma y el cuerpo, no hizo más que renovar la idea, emitida ya frecuentemente, de los espíritus animales como medios de unión entre los dos seres, y, aunque sin intención, prestó con esto un apoyo al materialismo.

»No es posible sostener que su doctrina, á pesar de la fuerza con que establece las ideas innatas, haya trazado una línea de demarcación exacta entre ellas y los resultados de nuestra experiencia. Al contrario....: al referir á la imaginación los conocimientos matemáticos, quitaba á sus pruebas la mayor parte de su fuerza científica. Después de todo, debe decirse que las indagaciones filosóficas de Descartes quedaron sin nuevos resultados, y que ni siquiera mantuvieron con firmeza las antiguas distinciones. Cosa es esta que se reconoce claramente, cuando se le ve considerar la sensación y las operaciones de la imaginación, unas veces como modos del pensamiento, y otras veces como fenómenos puramente corporales....

»La verdad es que, si se considera lo que hay de incoherente en las diversas partes de su sistema, y cuán pocas ideas nuevas ha enseñado que se puedan

sostener, se siente uno embarazado para explicar de dónde ha venido el suceso ó renombre de su doctrina.»

No pondremos término á esta crítica de la Filosofía de Descartes sin llamar la atención otra vez más sobre lo que ya dejamos insinuado, á saber: que su teoría sobre la omnipotencia y la libertad en Dios con respecto á la contingencia de las relaciones esenciales de las cosas y de las verdades metafísicas ó eternas, no solamente abre la puerta al escepticismo en el orden científico, sino que lleva consigo la negación del orden moral, siendo, como es, evidente que semejante teoría es incompatible con la necesidad é inmutabilidad de la ley moral. Un paso más, y la moral cartesiana se convierte en la moral del materialismo, en la moral de convención y de origen humano, bien así como su idealismo parcial y subjetivo, sólo necesita un paso más para transformarse y convertirse en el idealismo universal y escéptico de Kant, según advierte con razón Kuno Fischer.

Á causa del fermento racionalista que palpita en su seno, la Filosofía cartesiana puede considerarse como la mayor de ese silogismo inmenso que representa el proceso general de la Filosofía anticristiana y negativa de los tres últimos siglos. Nada se debe admitir como verdadero, dijo Descartes, sino lo que lleva el sello de la evidencia, y el siglo XVII no hizo más que comentar, desenvolver y aplicar esta tesis cartesiana. Vino después el siglo de Voltaire y de la Enciclopedia, y estableció la menor del gigantesco silogismo, diciendo: es así que nada de lo que hasta entonces había enseñado la Teología y la Filosofía acerca de la religión, de la moral cristiana, de la vida y muerte eterna, etc.,

llevaba el sello de la evidencia. De donde infiere hoy nuestro siglo, combinando las dos premisas anteriores, que nada debe admitirse como cierto y verdadero, sino lo que nos dicen los sentidos y lo que se refiere á la materia. Tal es la última y legítima consecuencia de la premisa racionalista sentada por Descartes (1), comentada por su escuela en el siglo XVII, y aplicada ó concretada por la Filosofía del siglo siguiente, que representa ciertamente la menor que corresponde á esa premisa.

Por lo demás, Descartes ni siquiera tiene el mérito de la originalidad real y efectiva en esta materia, por más que su nombre haya servido de bandera visible á la Filosofía racionalista en sus diferentes manifestaciones. Porque la verdad es que Descartes fué aquí eco, y eco relativamente inconsciente, de las ideas y tendencias racionalistas y anticatólicas que flotaban entonces en la atmósfera europea, gracias al choque producido en los pueblos y en los espíritus por el libre examen del protestantismo, que se había infiltrado á la callada por todas partes y en todos los órdenes de ideas.

---

(1) Los escritores todos que penetran en el fondo de la doctrina cartesiana, han descubierto en ésta, á través de su espiritualismo superficial y descosido, íntimas y estrechas relaciones con el materialismo. «Si hablando en general, escribe Lange, el materialismo arranca de Bacón, en cambio Descartes imprimió finalmente á esta concepción de las cosas el carácter de una explicación puramente mecánica, la cual se revela sobre todo en el *Hombre-máquina* de La Mettrie.» Sabido es que Voltaire dejó escrito que había conocido á varias personas á quienes el cartesianismo había llevado á la negación de Dios; cosa en verdad muy natural, dada la estrecha relación entre el materialismo y el ateismo.

§ 51.

ESCUELA CARTESIANA.

El carácter principal de la Filosofía de Descartes, como se ha visto, es el principio racionalista que la informa en casi todas sus partes. Pero el principio racionalista en la época de Descartes habíase apoderado insensiblemente de los espíritus agitados, conmovidos y solicitados por el libre examen del protestantismo, y esto explica la importancia, la universalidad relativa y la influencia preponderante que adquirió y conservó el cartesianismo por bastante tiempo.

Como toda manifestación compleja del espíritu humano que resume, absorbe y sintetiza las diversas tendencias y aspiraciones intelectuales latentes que informan una época dada, sobre todo cuando se trata de una época revuelta y de transición, la doctrina cartesiana dió origen á diferentes direcciones y teorías filosóficas, que representan la evolución más ó menos lógica y sistemática de algún punto de la Filosofía de Descartes. De aquí es que, al lado de los que pudiéramos llamar cartesianos rígidos, que se limitaron á enseñar y defender la doctrina de Descartes, encontramos otros que, tomando, ó por objetivo, ó por punto de partida, alguna idea ó teoría del filósofo francés, dieron origen á determinadas direcciones doctrinales y á sistemas filosóficos de alguna importancia relativa en la historia de la Filosofía. Pertenecen á este género y son expresión más ó menos genuína de la concepción cartesiana bajo este punto de vista, por una parte la teoría ocasionalista y la dirección escéptica, y por otro

lado el panteismo, el ontologismo idealista y el sensualismo.

Entre los partidarios rígidos de la Filosofía de Descartes, se distinguieron y merecen citarse,

a) *De la Forge*, médico y amigo de Descartes, que escribió varias obras en sentido cartesiano, entre otras la que lleva por título: *Tractatus de mente humana, ejus facultatibus et functionibus.*

b) *Clersélier* (Claudio de), el cual ordenó y publicó algunos trabajos póstumos de Descartes, y tuvo por discípulo á *Sylvano Regis* (1632-1707), constante defensor de la Filosofía cartesiana, y autor de varias obras escritas en este sentido.

c) Algunos de los representantes principales de la escuela jansenística de Port-Royal, y entre ellos Antonio *Arnauld* († 1694), uno de los escritores más fecundos y de los polemistas más ardientes y más hábiles de aquella época, y *Nicole* († 1695), autor de los *Ensayos de moral*, publicados en 1671.

d) *Clauberg*, natural de Chartres (1625-1665), autor de la *Initiatio philosophi, seu dubitatio cartesiana*, además de otras en el mismo sentido, y Baltasar *Bekker* (1634-1698), que escribió *De Philosophia cartesiana admonitio candida et sincera*, pertenecen igualmente al número de los comentadores y propagandistas de la Filosofía de Descartes.

§ 52.

IMPUGNADORES DE LA FILOSOFÍA CARTESIANA.

Á la cabeza de los adversarios é impugnadores del cartesianismo, merece colocarse Voët *(Gisbertus Voe-*

tius), ministro protestante y profesor de teología en Utrecht, el cual atacó con dureza varios puntos de la Filosofía de Descartes durante la permanencia de éste en Holanda. En tesis públicas, en folletos, libros y hasta en procesos judiciales, Voët fué el enemigo constante y acérrimo de Descartes y de su doctrina. Esta guerra de la iglesia calvinista contra Descartes perseveró y se acrecentó después de su muerte, y la Filosofía cartesiana, además de estar excluída generalmente de las universidades calvinistas, fué reprobada por el sínodo de Dordrecht, prohibiéndose su lectura á los teólogos. La universidad de Oxford prohibió también la enseñanza de la Filosofía cartesiana. Roma fué más tolerante con las obras de Descartes, pues sólo las puso en el Índice *donec corrigantur*.

Entre los protestantes de Inglaterra no faltaron tampoco impugnadores del cartesianismo, pudiendo citarse, entre otros,

a) *Cudword* (1617-1688), el cual, á pesar de sus aficiones y tendencias neoplatónicas, en su *Sistema intelectual* combatió y refutó la teoría cosmológica de Descartes, el valor de su demostración ontológica de la existencia de Dios, y también algunas otras aserciones cartesianas.

b) *More* (Enrique, 1614-1687), filósofo de tendencias neoplatónicas y cabalísticas, que mantuvo correspondencia con Descartes, impugnando algunas de sus ideas, y con particularidad su teoría cosmológico-mecánica.

c) El obispo protestante de Oxford, *Parker*, combatió la Filosofía de Descartes en un tratado *Sobre Dios y la Providencia*, en el cual aduce varias razones para

probar que la Filosofía cartesiana conduce lógicamente al ateismo.

En Francia, los principales impugnadores de la doctrina de Descartes fueron:

a) Los jesuítas P. *Bourdin*, autor de las *Objectiones septimae*, y el P. *Daniel*, autor del *Viaje al mundo de Descartes*, especie de romance en que con gracia y talento hace una crítica tan razonada como divertida del sistema físico y cosmológico de Descartes; escribió también la *Historia de la conjuración formada en Stockolmo contra M. Descartes*, obra no menos curiosa que la anterior, pues el jesuíta francés nos presenta en ella á ciertos accidentes y cualidades, que, conjurándose contra Descartes por haberles negado realidad objetiva, le condenan á muerte como novador y sectario, encargándose el calor de ejecutar la sentencia por medio de la fiebre.

b) El ya citado Daniel *Huet*, además de impugnar varios puntos ó teorías doctrinales de Descartes en su *Censura philosophiae cartesianae*, descargó sobre ésta rudos golpes, echando mano del arma del ridículo, en sus *Nuevas memorias para servir á la historia del cartesianismo* (1).

(1) En esta obra, que se publicó en París, sin nombre de autor, hacia el año de 1692, Huet supone que Descartes, engañando á los suecos, se había retirado secretamente á Sajonia, en donde tenia abierta una escuela de Filosofía, de la cual hace una descripción burlesca.

§ 53.

GASSENDI.

Entre los adversarios de Descartes, distinguióse su compatriota y contemporáneo Gassendi, que nació en Champtercier, cerca de Digne, año de 1592, y murió en 1655. Mientras que por un lado escribía invectivas contra los escolásticos y publicaba sus *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, por otro refutaba varias opiniones de Descartes y escribía contra sus *Meditaciones*.

Por lo demás, la Filosofía de Gassendi es la Filosofía de Epicuro y Demócrito, Filosofía que se propuso restablecer casi en toda su pureza, excepción hecha de los puntos en que la doctrina de los dos filósofos griegos se opone directamente al dogma católico, como la existencia de Dios, la Providencia divina, la espiritualidad é inmortalidad del alma humana. Fuera de estas y algunas otras tesis cristianas, incompatibles con las teorías de Epicuro y Demócrito, Gassendi marcha en pos de aquéllos, lo mismo en las ciencias físicas que en las filosóficas. Así, á la teoría aristotélica de la materia prima y de la forma substancial, Gassendi sustituye la teoría de la antigua escuela atomista, y á la teoría escolástica de la posesión de Dios como fin último de los actos humanos y perfección suprema del hombre, sustituye la teoría epicúrea del deleite ó placer, bien que esforzándose en armonizarla con los principios cristianos por medio de interpretaciones y atenuaciones. El restaurador de la doctrina de Epicuro, en vez de subordinar el *bonum utile* y el *bonum delectabile* al *bonum*

honestum, como hacía la Filosofía escolástica, subordina el *bonum honestum* al *bonum delectabile* ó *jucundum*, debiendo considerarse el bien y el deleite como cosas sinónimas *(exinde elici videtur bonum et jucundum synonima esse)*, y también como cosas inseparables: *nihil habere rationem boni nisi habeat simul rationem jucundi.*

En armonía con estas ideas, Gassendi nos dice con su Epicuro, que la Filosofía no es más que un ejercicio encaminado á preparar y adquirir vida feliz por medio de la palabra y la razón (1), á la vez que adopta y defiende su doctrina acerca de los criterios de verdad, acerca del origen de las ideas, las cuales, y también la intelección, traen su origen de los sentidos *(omnem mentis notionem et intellectionem dependere a sensibus)* y de ellos dependen exclusivamente, acerca de la sensación, y, generalmente, acerca de todos los problemas filosóficos que no ofrecen peligro inmediato y directo para la doctrina católica.

En sus *Disquisitiones anticartesianae*, obra que vió la luz pública en 1643, Gassendi ataca con energía la Filosofía de Descartes, y pone de manifiesto muchos puntos débiles de la misma, contándose entre éstos hasta el famoso *Cogito, ergo sum.* Gassendi demuestra, en efecto, que la abstracción ó duda en orden á toda verdad y certeza sensible, es imposible y absurda, y,

(1) Después de citar la definición que da Epicuro de la Filosofía, á la cual llama *Exercitationem quae sermonibus ac rationibus vitam beatam parat*, Gassendi añade, al comentar esta definición: «Illum, qui philosophetur, seu quod est idem, sapientiae studeat, studere ipsi faelicitati, cum nisi faciat non revera legitimeque philosophetur, ac fidem solum quaerat adagio: *Nequicquam sapit, qui sibi non sapit*». *Syntagma philos. Epic.*, tomo I, pág. 68.

por consiguiente, que es inexacto y erróneo, al menos en parte, el procedimiento empleado por Descartes para llegar al *Cogito, ergo sum*, como base primitiva y única de la ciencia.

Gassendi rechaza también la teoría puramente mecánica de Descartes como solución del problema cosmológico, puesto que, además del movimiento, atribuye á los átomos fuerza, y, según algunos, hasta sensibilidad. En todo caso, es cierto que, en lugar de explicar la declinación y variaciones del movimiento primitivo de los átomos por medio de fantásticos y gratuítos remolinos, como Descartes, busca la razón suficiente en la atracción de la tierra sobre los átomos en movimiento. El espacio, que para Descartes se confunde é identifica con la extensión, que es la esencia del cuerpo, es para Gassendi una naturaleza *sui generis*, que no es ni cuerpo, ni espíritu, ni substancia, ni accidente.

Excusado parece añadir que, según Gassendi, lo que llamamos generaciones y corrupciones substanciales, no son producciones de nuevas substancias ó naturalezas, sino meras agrupaciones y disgregaciones de átomos. En este, como en casi todos los problemas filosóficos, la doctrina de Gassendi es la reproducción y comentario de la de Epicuro, bien que haciendo las reservas indispensables para conservar su calidad de católico sincero (1) y firme. Y eso que el afán de jus-

(1) En el prólogo de su curiosa obra *De vita et moribus Epicuri*, dice terminantemente: «En religión, pertenezco á la católica apostólica y romana, cuyas decisiones he defendido y defenderé siempre: jamás me separarán de ella razonamientos ó discursos ni de sabios ni de ignorantes».

tificar á Epicuro le arrastró alguna vez á expresarse en términos no muy ortodoxos, como cuando, para excusar la asistencia de su maestro al culto idolátrico, contrario á su conciencia y convicciones, dice que lo hacía por exigirlo la ley civil, y que entre los antiguos formaba parte de su sabiduría que los filósofos pensaran como pocos, sin perjuicio de hablar y de obrar como la muchedumbre: *Pars haec tunc erat sapientiae, ut philosophi sentirent cum paucis, loquerentur vero agerentque cum multis.*

Es justo observar que Gassendi fué hombre de sólida erudición, matemático distinguido y físico muy notable, contribuyendo á propagar y afirmar las nuevas teorías físico-astronómicas. Sus *Dubitationes et instantiae ad Cartesium*, revelan que Gassendi no carecía tampoco de genio metafísico. Es probable que sin la animosidad contra la Filosofía escolástica y sin la preocupación en favor de Epicuro, su nombre y su influencia filosófica hubieran sido más respetables y más respetadas.

§ 54.

OCASIONALISMO CARTESIANO.—GEULINCX.

El dualismo absoluto proclamado por la Filosofía cartesiana, especialmente en el orden cosmológico y en el antropológico, llevaba en su seno la teoría ocasionalista, teoría que no tardó en presentarse á cara descubierta bajo la pluma de Geulincx y de Mallebranche.

El primero de éstos *(Arnaldo Geulincx)*, que nació

en Amberes en 1625, después de haber enseñado la Filosofía cartesiana en Lovaina por espacio de algunos años, fijó su residencia en Alemania, donde escribió la mayor parte de sus obras, y donde falleció cuando apenas contaba cuarenta y cinco años de edad.

En sus diferentes escritos (1) Geulincx se muestra enemigo de la Filosofía escolástica, á la vez que amigo y patrocinador de la cartesiana, cuyas tendencias y aficiones racionalistas afirma y desenvuelve, mostrándose partidario y defensor de la Filosofía de Descartes en todas sus partes, hasta el punto que sus escritos pueden considerarse como una especie de comentario de aquélla.

Hállanse, sin embargo, en Geulincx algunas ideas relativamente originales, entre las cuales puede citarse su doctrina acerca del fin que debe proponerse el hombre en sus actos; pues, según este filósofo, debemos prescindir por completo de la felicidad ó premio, y obrar únicamente con el fin de cumplir la obligación *(ad felicitatem nostram nihil, ad obligationen omnia referre)* ó deber, el cual consiste en hacer lo que Dios nos manda, precisa y puramente porque lo manda. *Propter beatitudinem consequendam nihil facere vel omittere debemus, sed facere debemus quod jubet Deus, mere quia jubet, et omittere quod vetat Deus, mere quia vetat.*

Esta doctrina del filósofo cartesiano puede considerarse como el antecedente histórico de las modernas

(1) Las más importantes de sus obras son las siguientes: *Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa erat, restituta.—Metaphysica vera et ad mentem peripateticam.—Compendium physicae.—Annotata majora in principia philosophiae Renati Descartes.*

teorías ético-panteistas y de esos imperativos categóricos, expresión genuína del principio racionalista aplicado á la ciencia moral. Ni es este el único lazo que une al cartesiano Geulincx con el racionalismo de la Filosofía novísima; pues, preludiando al filósofo de Kœnisberg, afirma que muchas de las cosas que atribuímos á los objetos, no son más que formas ó modos de nuestro pensamiento: *intellectus noster modos suarum cogitationum rebus a se cogitatis tribuit.*

Pero lo que caracteriza á Geulincx como filósofo es la teoría ocasionalista, para la cual le bastó sacar las consecuencias naturales y lógicas de la doctrina de Descartes acerca de la naturaleza del alma y del cuerpo y de su unión en el hombre. Si el alma y el cuerpo son dos substancias, no solamente distintas, sino antitéticas bajo todos conceptos; si el cuerpo no es más que extensión y el alma pensamiento, y, sobre todo, si son de tal naturaleza que no pueden unirse substancialmente *(in ratione formae substantialis)*, ó sea en unidad substancial de esencia específica y de persona; si son, en fin, dos cosas completamente independientes y contradictorias en su ser y funciones, será preciso reconocer que ni el cuerpo obra sobre el alma, ni ésta sobre aquél. Luego la causalidad entre los dos es sólo aparente y ocasional. Así es que los movimientos del cuerpo son á lo más una ocasión instrumental *(occasio aliqua instrumentalis)* de los actos del alma ó del yo; porque sabido es que, para los cartesianos, el alma es todo el hombre ó la persona humana, y los actos de la voluntad son meras ocasiones respecto de los movimientos del cuerpo; de suerte que éstos y aquéllos se verifican sin que entre ellos inter-

venga ningún influjo ni causalidad *(sine ulla alterius in alterum causalitate vel influxu)* verdadera, á la manera de dos relojes que marchan en armonía en fuerza de la acción y direccción previa del artífice: *sicut duobus horologiis rite inter se et ad solis diurnum cursum quadratis propter meram dependentiam qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est.*

Ya queda indicado que Mallebranche enseñó también el ocasionalismo, sistema que no es más que una transformación ó evolución de la teoría metafísico-psicológica de Descartes. Sólo que Mallebranche, como veremos, generalizó más que Geulincx la teoría ocasionalista, llegando hasta negar toda causalidad eficiente á las cosas creadas.

Así es que en la idea ocasionalista, incubada por la Filosofía de Descartes, pueden distinguirse ó señalarse tres fases en progresión ascendente. En la primera, representada por el médico La Forge, arriba citado, la teoría ocasionalista se limita á indicar la posibilidad de que la dependencia que observamos entre ciertos actos del alma y los del cuerpo, proceda de una voluntad independiente del alma humana y superior á la misma: *Sive illius causa dependentiae veniat a voluntate ipsa mentis, quae est unita, sive procedat ab aliqua alia voluntate, quae ipsa superior est.*

La segunda fase del principio ocasionalista se halla representada por Geulincx, que rechaza y suprime la relación causal y efectiva entre el alma racional y el cuerpo, pero sin extender y aplicar esto á las demás substancias creadas. La cual extensión ó aplicación constituye la tercera fase y como la última evolución

del principio ocasionalista, y cuya representación genuína corresponde de justicia al autor de la *Investigación de la verdad*, de quien vamos á tratar.

§ 55.

MALLEBRANCHE.

En 1638 nació en París Nicolás *Mallebranche*, que vivió hasta 1715, á pesar de su constitución delicada. Después de estudiar Teología en la Sorbona, recibió las órdenes sagradas, y entró en la Congregación del Oratorio, recientemente fundada por el cardenal de Berulle. Mallebranche contaba ya veinte y seis años de edad, sin haber dado pruebas de aficiones ni de penetración filosóficas. Con la lectura del *Tratado del hombre*, por Descartes, que cayó en sus manos por casualidad, se despertó su genio metafísico, y adquirió, por decirlo así, la conciencia de su vocación filosófica. Diez años después de este suceso, publicaba su *Investigación de la verdad*, á la que sucedieron otras varias publicaciones, entre las cuales se distinguen sus *Conversaciones cristianas*, su tratado *De la naturaleza y de la gracia*, obra á la vez teológica y filosófica, que mereció los ataques de Arnauld y las censuras de Bossuet y de Fénélon (1), ataques y censuras que recayeron también sobre gran

(1) Dícese que éste, después de leer el ejemplar que le había remitido el autor, escribió en su portada las siguientes palabras: *pulchra, nova, falsa*. Bossuet elogió mucho la refutación de esta concepción de Mallebranche hecha por Antonio Arnauld en su *Tratado de las ideas verdaderas y falsas*.

parte de sus restantes publicaciones, como son, entre otras, su *Tratado de moral*, que se dió á la estampa por primera vez en Rotterdam, año de 1684, sus *Conferencias sobre la metafísica y la religión*, así como las que llevan por título: *Conferencias de un filósofo cristiano y de un filósofo chino sobre la existencia y la naturaleza de Dios*, y, por último, su *Tratado de lo infinito creado.*

Como se ve por los títulos mismos de sus obras, la dirección de Mallebranche es una dirección esencialmente metafísico-teológica, por más que en sus obras se encuentren aquí y allá ideas y reflexiones más ó menos importantes y relacionadas con la lógica, las ciencias físicas, las psicológicas y cosmológicas. Así vemos que, aun en su obra capital y esencialmente metafísica, la *Investigación de la verdad*, se encuentran á menudo observaciones exactas y reflexiones profundas acerca de las causas de nuestros errores, acerca de las pasiones humanas y acerca de las diferentes facultades del alma. De aquí es que, no sin razón, le apellidaban sus contemporáneos el *taciturno meditativo*, y Nourrison observa con justicia que para Mallebranche, un solo principio de metafísica ó de moral encierra más verdades que todos los libros de historia, y que la consideración filosófica de un insecto entraña para él enseñanza más sólida y fecunda que toda la antigüedad griega y romana.

El autor de la *Investigación de la verdad* procede directamente de Descartes, y así lo reconoce y proclama él mismo. Y por cierto que, aunque no lo reconociera, bastaría para convencerse de ello fijarse en su tendencia semiracionalista ó separatista. Mallebranche,

como Descartes, á vueltas de su profesión de catolicismo y de sus reservas en favor de la fe y de la revelación, reniega de la tradición y se aparta de la Filosofía escolástico-cristiana, so pretexto de guiarse por la sola evidencia y la razón natural en las ciencias y en la investigación de la verdad filosófica. Verdad es que, por una especie de contradicción muy frecuente en Mallebranche, según tendremos ocasión de notar, el filósofo francés, mientras que por un lado decía que «para ser cristiano es preciso creer ciegamente, y para ser filósofo, ver con evidencia», por otro amalgamaba y confundía de una manera tan temeraria como inexacta la razón natural y la fe divina, poniendo en peligro la distinción real entre la verdad del orden natural y la del orden sobrenatural.

Excusado nos parece añadir que Mallebranche fué objeto generalmente de grandes encomios, especialmente por parte de sus compatriotas, y hasta el conde de Maistre solía decir que la Francia no estaba bastante orgullosa de su Mallebranche. Sabido es también que este concierto de alabanzas encontró algún contrapeso en aquel dicho del abate Faydit, cuando, aludiendo á la teoría de la visión de las cosas en Dios, escribió: *Lui qui voit tout en Dieu, n'y voit pas qu'il est fou.*

§ 56.

FILOSOFÍA DE MALLEBRANCHE.

En su calidad de discípulo de Descartes, Mallebranche comienza por demostrar ontológicamente la existencia de Dios, porque «las pruebas de la existen-

cia de Dios, sacadas de la idea que tenemos del infinito, son pruebas de simple vista», dice en la *Investigación de la verdad.* Pero Mallebranche va más lejos que Descartes en este punto; porque, después de sentar que para conocer que Dios existe basta pensar en él *(il suffit de penser à Dieu pour savoir qu'il est)*, añade que el conocimiento que tenemos de Dios es un conocimiento inmediato y directo, sin intervención de cosa alguna creada *(Dieu que nous voyons d'une vue immédiate et directe sans l'entremise d'aucune créature)*, afirmación que excluye hasta la idea innata de Descartes. Por lo mismo que Dios es un ser infinito é ilimitado, el ser universal y absolutamente perfecto, no puede ser representado por medio de cosa alguna finita.

Así como el espacio es el lugar de los cuerpos, Dios es el lugar de los espíritus, los cuales en Él viven, se mueven y son, y en Dios ven ó conocen las cosas más bien que en sí mismas. Este Dios ó ser infinito, si no es la única substancia y el único pensamiento ó espíritu (1), es ciertamente la única causa eficiente y verdadera, pues la razón de causa, la actividad, es perfección tan superior, tan exclusiva y tan propia de Dios, que ni siquiera puede comunicarla á las cosas creadas *(il n'en peut faire de véritables causes)*, de la misma

(1) Mallebranche confiesa que se veia tentado á considerar su propia substancia como una parte del ser divino, y su pensamiento como un modo del pensamiento de Dios: «Je me sens porté à croire que ma substance est eternelle et que je fais partie de l'être divin, et que toutes mes diverses pensées ne sont que des modifications de la raison universelle». Afortunadamente para el filósofo francés, el Cristianismo, ó sea el principio católico, le impidió precipitarse por esta pendiente panteista, en la cual le habia colocado el principio cartesiano que le arrastraba, como arrastró á Spinoza, hacia el panteismo.

manera y por la misma razón porque no puede hacer que sean Dios; y esto se verifica, no ya sólo con respecto á los cuerpos, si que también con respecto á los espíritus y á las inteligencias puras: *Dieu ne peut même communiquer sa puissance aux créatures; il n'en peut faire de véritables causes; il n'en peut faire des dieux. Corps, esprits, pures intelligences, tout cela ne peut rien.*

La consecuencia lógica de esta doctrina es el ocasionalismo universal, consecuencia que no rechaza Mallebranche, antes bien la reconoce, afirmando á la vez el ocasionalismo antropológico y el ocasionalismo cosmológico. Tomando por punto de partida la teoría psicológica de Descartes, y desenvolviendo el dualismo absoluto que entraña, afirma, no ya sólo que el cuerpo no influye ó no obra sobre el alma, ni ésta sobre aquél, sino que el cuerpo no es causa de sus movimientos, ni el alma de sus actos, inclusos los de entender y querer, en atención á que todos son producidos por Dios, única causa eficiente verdadera, y á que no hay ni puede haber relación alguna de causalidad, ni de un cuerpo á un espíritu, ni de éste á un cuerpo, ni de los mismos entre sí (1). De aquí se infiere lo que he apellidado ocasionalismo cosmológico; porque, en realidad, para Mallebranche el mundo no es ni puede ser otra cosa más que un vasto mecanismo, cuyas partes no tienen más relación, unión y dependencia entre sí que la voluntad de Dios, la cual es la única razón sufi-

(1) «Il n'y a nul rapport de causalité d'un corps à un esprit. Que dis-je? il n'y en a aucun d'un esprit à un corps. Je dis plus, il n' y en a aucun d'un corps à un corps, ni d'un esprit à un autre esprit.» *Entret. sur la metaphys.*, 4.°

ciente de lo que llamamos orden y leyes de la naturaleza. Las operaciones y movimientos que observamos en las substancias que componen el universo, no proceden de facultades, fuerzas ó cualidades residentes en las mismas, sino de la voluntad de Dios (*je dois recourir à la cause générale qui est la volonté de Dieu, et non à des facultés ou à des qualités particulières*), de la cual depende igualmente el enlace ó sucesión que se observa entre los fenómenos naturales (destrucción del principio de causalidad), y que se apellida orden de la naturaleza: *Il n'y a point.... d'autres lois naturelles, que les volontés efficaces du Tout-Puissant.*

Á fuer de pensador que quiere permanecer católico, Mallebranche procura poner á salvo la libertad humana de alguna manera, siquiera sea poniéndose en contradicción con sus propios principios filosóficos, y especialmente con las exigencias lógicas de su ocasionalismo rígido y universal. Al efecto, hace consistir la libertad humana en la facultad ó fuerza que tiene el espíritu de dirigir y aplicar á los bienes particulares la inclinación natural y espontánea al bien universal é indeterminado.

Si el universo mundo depende de la libre voluntad de Dios por parte de su constitución y leyes naturales, con mayor razón dependerá de la libre voluntad en cuanto á su existencia y origen *ex nihilo;* pero como la voluntad de Dios se halla regulada por su sabiduría infinita, y ésta quiere ó elige siempre lo mejor, debemos pensar que el universo mundo actual es el más perfecto entre todos los posibles (negación de la omnipotencia divina, necesidad del mal), y, por consiguiente, son inevitables las imperfecciones y los males

particulares. La oración, pues, que tiene por objeto impedir estos males, «sólo es buena para los cristianos que conservan el espíritu de los judíos».

La creación de los seres finitos presupone la existencia de ideas arquetipas en Dios, las cuales no son otra cosa más que la misma esencia divina, en cuanto imitable y participable de diferentes modos y en diferentes grados. Las verdades metafísicas que contienen y expresan las relaciones y contenido de estas ideas divinas, y por consiguiente de las esencias de las cosas creadas y existentes en armonía con aquéllas, son verdades absolutamente necesarias é inmutables, y, en el concepto de tales, son independientes de la voluntad divina. Dios pudo crear ó no crear el mundo; pero en la hipótesis de su determinación á crearle, no puede dejar de crearlo, á causa de que su voluntad excluye toda mutación y toda sucesión. Después de haber creado el mundo, Dios lo conserva continuamente, de manera que la conservación de las cosas es una creación continuada de las mismas.

La teoría psicológica de Mallebranche es uno de los puntos que ofrecen más confusión y obscuridad, en atención á las direcciones y afirmaciones contradictorias que se encuentran en sus escritos sobre esta materia. Unas veces sigue la dirección de Descartes, y confundiendo ó no distinguiendo entre los sentidos y el entendimiento, comprende bajo este último nombre la imaginación, los sentidos y hasta las pasiones, y aun puede decirse que va más lejos que Descartes con respecto á la voluntad, la cual se reduce, según él, á cierta capacidad para seguir determinadas inclinaciones é impresiones, y á la cual más de una vez parece

confundir é identificar con el entendimiento y el juicio. Otras veces, por el contrario, Mallebranche insiste sobre la distinción entre el conocimiento intelectual y el de los sentidos y la imaginación, y nos habla de percepción pura ó del entendimiento, de percepción de la imaginación y de percepción de los sentidos, sin contar la percepción de conciencia; por cierto que atribuye á esta última menos importancia filosófica que Descartes, puesto que la conciencia, según Mallebranche, sirve para conocer la existencia del alma, pero no para conocer su esencia y atributos. De aquí infiere que la idea que tenemos de la extensión y de los cuerpos, es más clara que la que tenemos del pensamiento *(on n'a pas une idée claire de la pensée comme l'on en a de l'étendue)* ó del alma en cuanto conocida por medio de la conciencia interna. Por lo demás, para Mallebranche, lo mismo que para Descartes, su maestro, la extensión y el cuerpo son una misma cosa, puesto que la primera constituye la esencia del segundo.

De todos modos, y sea de esto lo que quiera, el punto capital de su psicología, y aun pudiéramos decir de su Filosofía toda, es su teoría del conocimiento, la cual puede compendiarse en los siguientes puntos:

1.° El espíritu humano puede conocer y conoce de hecho las cosas de cuatro maneras, que son:

a) Conocer un objeto en sí mismo y por sí mismo;

b) Conocer las cosas por sus ideas ó en sus ideas;

c) Conocer una cosa por medio del sentimiento interior, ó sea la conciencia;

d) Conocer un objeto por conjetura.

2.° Dios es conocido por nosotros de la primera

manera, ó sea por medio de la simple visión de su ser. Conocemos los cuerpos con todas sus esencias y propiedades del segundo modo, es decir, por medio de sus ideas arquetipas divinas, y por consiguiente vemos los cuerpos y sus propiedades en Dios. Nuestra alma nos es conocida por medio de la conciencia, al paso que los demás espíritus y las almas de los demás hombres nos son conocidos por conjetura.

En conformidad con esta teoría, Mallebranche enseña que, si bien conocemos más perfectamente la esencia de los cuerpos que la del alma, no sucede lo mismo con respecto á la existencia de los primeros, cuya demostración es imposible *(il n'est pas possible de demontrer en rigueur qu'il y a des corps)*, y que sólo conocemos su realidad con certeza por medio de la revelación divina.

Como complemento y á la vez corolario de su concepción cosmológica y de su teoría sobre la visión de las cosas en Dios, Mallebranche proclama la infinidad del mundo de la naturaleza y del mundo del espíritu, y determinadamente la infinidad del alma humana. En efecto: Mallebranche, después de afirmar la infinidad actual y perfecta del espíritu, de la materia, del número y del tiempo (1) ó duración; después de añadir que las esencias son infinitas *(las essences sont infinies)*, concluye afirmando que el alma del hombre es infinita, por lo mismo que su esencia es una en sí y separada de las demás substancias: *l'âme de l'hom-*

(1) «Nous disons donc hardiment, que tout ce qu'il y a dans la nature, matière, esprit, nombre, durée, est actuellement et positivement infini.» *Traité de l'infini crée*, pág. 51.

me est infinie, parce que son essence est une en soi, et separée de tout le reste des autres substances.

Por medio del cuerpo, nuestra alma se pone en comunicación con una parte de la materia, utilizándola y sirviéndose de ella, ó sea de la naturaleza material en sus funciones; pero siendo infinita esta naturaleza, ó sea el universo, es preciso admitir en él infinidad de tierras habitadas por seres inteligentes (1), ó, mejor dicho, habitadas por hombres: *les habitants des planètes sont des hommes.*

Lejos de detenerse en este camino por las dificultades ú objeciones teológicas fundadas en la encarnación del Verbo, el filósofo cartesiano las aborda de frente, reconociendo y afirmando terminantemente que en todos esos planetas tuvo lugar la unión hipostática del Verbo con el hombre *(dans chaque planète le Verbe Eternel s'est uni hypostatiquement à un homme)*, lo mismo que en nuestra tierra. Si los habitantes de alguno de estos planetas no habían pecado, como los de nuestra tierra ó de otros planetas, en ese caso, la encarnación del Verbo debió verificarse en la forma ordinaria de la generación humana, y no en la extraordinaria en que se verificó entre nosotros, sin concurso de varón (2).

(1) «Les hommes de cette terre ne pouvant profiter que d'un espace fort borné de l'univers, il faut nécessairement qu'il y ait d'autres créatures intelligentes qui profitent du reste: or, le reste étant infini, il doit y avoir une infinité de terres parsemées dans l'univers, et dans chacune des hommes qui profitent de l'espace où ils se rencontrent.... Nous ne disons pas que le nombre des planètes est indéfini, mais qu'il est infini.» *Traité de l'infini créé,* pág. 93.

(2) «Nous inférons de tout cela, non seulement que le Verbe s'est incarné dans toutes les planètes, mais que dans celles où le peché n'est point entré, il est né comme les autres hommes.» *Ibid.*, pág. 112.

§ 57.

CRÍTICA.

Si se exceptúa la teoría de la creación, comprendiendo en ella la conservación, la doctrina sobre las ideas divinas y la naturaleza de las verdades necesarias, teoría calcada sobre las enseñanzas de la Filosofía escolástica de Santo Tomás, la doctrina de Mallebranche entraña defectos, errores y tendencias peligrosas. Como concepción filosófica, tiene el gravísimo defecto de carecer de organismo lógico y sistemático, siendo frecuentes, no ya sólo las dudas y la obscuridad, sino las contradicciones más chocantes. Sin contar las que arriba quedan apuntadas y concretándonos á la teoría del conocimiento, unas veces dice que vemos á Dios de una manera inmediata, directa y en sí mismo, al paso que otras nos dice que si vemos la substancia divina, es solamente en cuanto relativa á las criaturas ó participable por ellas: si en una parte nos dice que vemos en Dios los cuerpos pero no las almas, en otra afirma que *vemos en Dios todas las cosas.*

Aplicando y desenvolviendo la dirección racionalista de Descartes, Mallebranche hace alarde, ya de separar completamente la Filosofía de la Teología, ya de marchar por sí solo y sin tener en cuenta las tradiciones de la Filosofía cristiana. Como no podía menos de suceder, y como sucede generalmente en estos casos, este espíritu racionalista arrastró más de una vez y por más de un camino á Mallebranche al borde del abismo, bien que su fe católica le impidió caer de lleno

en su fondo. Para convencerse de ello, basta recordar:

1.° Que la libertad humana, en el sentido propio de la palabra y en su concepto filosófico, es incompatible con su teoría del ocasionalismo rígido, el cual apenas dista un paso del fatalismo y del determinismo.

2.° Que la confusión del entendimiento con los sentidos, con la imaginación y las pasiones, sin contar la de la voluntad con el juicio, así como la teoría de la visión de los objetos en Dios y del conocimiento por conjetura, el dualismo absoluto en psicología, junto con el ocasionalismo, abren la puerta y preparan el advenimiento del sensualismo y del escepticismo.

3.° Que Mallebranche, además de poner en peligro el principio de causalidad con respecto á las substancias creadas, negando á éstas toda causalidad eficiente, se coloca al borde del panteismo; porque quien afirma que no hay más que una causa verdadera, está muy cerca de afimar que no hay más que una substancia verdadera, dada la íntima relación que existe entre la noción de causa y la de substancia. Así no es de extrañar que el filósofo francés se viera tentado, según hemos visto arriba, á considerarse á sí mismo como una parte del Ser Divino *(et que je fais partie de l'être divin)* y á ver en sus pensamientos otras tantas modificaciones de la razón de Dios. Esta tentación transfórmase, en cierto modo, en realidad, cuando escribe en otra parte: «Todas nuestras ideas particulares no son más que la substancia de Dios mismo en cuanto que es relativa á las criaturas».

Estos defectos, errores y peligros, que no son los únicos que se notan en la doctrina de Mallebranche, sin contar sus ideas más ó menos inexactas y peligro-

sas acerca de la oración, la gracia, la providencia, la Encarnación del Verbo, los astros, y otros puntos que se rozan con la teología cristiana, explican y justifican los ataques provocados por la doctrina de Mallebranche y las refutaciones de que fué objeto, no ya sólo por parte de los jansenistas, entre los que se distinguió Arnauld, si que también por parte de los católicos, contándose entre éstos Bossuet y Fénelon. Este último escribió una obra con el objeto de refutar la doctrina de Mallebranche, especialmente la contenida en su *Tratado de la Naturaleza y de la Gracia*. Bossuet se expresó con desusada energía y hasta con dureza respecto de la doctrina de Mallebranche, reprobando á la vez la conducta de los que «solamente tenían adoraciones para las bellas palabras de este patriarca de herejía». Á pesar de esta severidad con que fué juzgada la doctrina de Mallebranche, tuvo éste sus admiradores y secuaces, entre los que se distinguieron Tomasin y Lami.

La verdad es que el autor de la *Investigación de la verdad* es un genio eminentemente metafísico, pero un genio que tiene más de brillante que de sólido, así como tiene más de fecundo que de lógico y racional. La movilidad natural de su genio, unida al virus racionalista que bebió en la Filosofía cartesiana, dió origen á sus grandes errores é ilusiones, y le condujo más de una vez al borde del precipicio, del cual le salvó su sentido cristiano, ó, mejor dicho, la profesión de la fe católica. En este concepto, hasta puede decirse que el nombre de Mallebranche se convierte en apología del principio católico. Por un lado, vemos que la fe le impide caer de lleno en los grandes errores á que le arrastraba la dirección racionalista cartesiana, y, por

otro, vemos que esa misma fe católica le permite moverse en una esfera tan vasta y en direcciones tan especiales como las que entraña su doctrina.

Notemos, para concluir, que la doctrina de Mallebranche acerca de la infinidad de la naturaleza y del espíritu, y acerca de su unión, no solamente en la tierra, sino en los planetas, ofrece bastante afinidad con la concepción krausista sobre este punto.

§ 58.

SPINOZA.

Baruch ó Benito Spinoza ó de Spinoza (1), nació en Amsterdam, en 1632, de padres judíos, y originarios ó procedentes de Portugal. Recibió su primera educación literaria bajo la dirección del talmudista Levi Morteira, y aprendió el latín con el médico Van der Ende, á la vez que estudiaba con detención las obras de los principales filósofos y sabios judíos de la Edad Media, y con particularidad las del autor del *Fons vitae* y las de Maimónides, á quienes tenía en grande estima. La cábala, y sobre todo la Filosofía de Descartes, formaron también parte y objeto preferente de sus estudios. Así es que el primer ensayo de sus fuerzas y fatigas como publicista, fué una obra encaminada á exponer la Filosofía de Descartes, según se ve por su contenido y hasta

(1) Pocos nombres ó apellidos habrá sujetos á tantas variaciones como el de este filósofo. Además de la que aquí adoptamos, encuéntranse las siguientes formas ó variantes de su apellido—de Spinosa—Despinosa—de Spinoza—Espinoza—Despinoza.

se desprende de su mismo título: *Renati des Cartes principiorum Philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem; accesserunt ejusdem* COGITATA *metaphysica, in quibus difficiliores quae tam in parte Metaphysices generali quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur.*

Cuando salió á luz este escrito (1663), Spinoza ya había sido excomulgado y lanzado de la Sinagoga por sus correligionarios, á causa de sus doctrinas. Perseguido y desterrado de su patria por este motivo, Spinoza vivió sucesivamente en las cercanías de Amsterdam, en Rhynsburg, en Voorburg, y finalmente en el Haya, donde falleció cuando contaba cuarenta y cinco años escasos de edad. Fué de complexión delicada, de carácter tranquilo y pacífico, pero á la vez muy independiente y entero. Para conservar esta independencia rechazó ofertas de cátedras y pensiones, atendiendo á las necesidades de su vida con lo que ganaba con el trabajo de sus manos pulimentando vidrios.

Las obras principales de Spinoza, además de la citada, son las siguientes: *Tractatus theologico-politicus*, obra que puede considerarse como la base y el punto de partida del racionalismo filosófico de los tiempos modernos, pero con especialidad del racionalismo exegético y religioso, puesto que en ella, además de proclamarse de una manera explícita, y, por decirlo así, definitiva, la independencia autonómica de la razón humana, se afirma y se enseña que también las cuestiones propiamente teológicas y religiosas, como son las profecías, los milagros, la inspiración divina, etc., deben ser discutidas y juzgadas con criterio puramente

racionalista. En conformidad con esta doctrina, Spinoza enseña que la Sagrada Escritura debe interpretarse con entera sujeción á las leyes é ideas generales de la razón humana; que en la religión ó teología sólo debe buscarse la obediencia piadosa y no la verdad *(ratio obtinet regnum veritatis et sapientiae; theologia autem pietatis et obedientiae)* ó el conocimiento de la realidad. En otros términos: para Spinoza, el Cristianismo, como religión y como derivación de la Sagrada Escritura, no es más que un elemento para constituir la moral racional ó puramente natural. En este punto, como en otros varios, el filósofo de Amsterdam se presenta como el precursor del filósofo de Kœnisberg.

Publicó también un *Tractatus de intellectus emendatione*, en el cual expone su doctrina acerca del método científico, y afirma que el mayor bien del hombre es el conocimiento de la verdad. Tanto este tratado, como el que escribió *De Deo et homine*, *ejusque perfectione*, son como una especie de ensayos ó bosquejos de la doctrina que sistematizó y desarrolló en su obra capital, que lleva por título: *Ethica, ordine geometrico demonstrata, et in quinque partes distincta, in quibus agitur*: 1.° *de Deo*; 2.° *de natura et origine mentis*; 3.° *de origine et natura affectuum*; 4.° *de servitute humana seu de affectuum viribus*; 5.° *de potentia intellectus seu de libertate humana*.

En nuestros días se han hecho algunas ediciones de las obras de Spinoza, y principalmente de la *Ethica*, con modificaciones y referencias al texto primitivo, como es la publicada por Ginsberg con el título *Die Ethik der Spinoza im Urtexte*.

El mismo Cinsberg publicó también en 1876 la *Correspondencia de Spinoza en su texto primitivo.*

§ 59.

FILOSOFÍA DE SPINOZA.

Ya se ha indicado que la *Ethica* constituye la obra capital de Spinoza; porque, en efecto, es la que contiene la concepción sistemática y completa de Spinoza como filósofo. Para formar idea de esta concepción, conviene indicar y extractar su contenido con la brevedad y concisión que exige el plan de nuestro libro, y sin perder de vista á la vez que uno de los caracteres de la *Ethica* de Spinoza es el método geométrico, en conformidad al cual comienza por establecer una serie de definiciones y axiomas, con el objeto de sacar determinadas conclusiones en relación con aquéllos.

La definición de la substancia en sentido cartesiano constituye el punto de partida de la concepción filosófica de Spinoza; pues aunque va precedida de otras dos definiciones (1), la noción de substancia, junto con las afines de atributo y de modo, constituyen la premisa lógica y general de todo el sistema del filósofo holandés.

Para éste, la *substancia* es aquello que existe y se concibe por sí mismo *(id quod in se est et concipitur)*, ó

(1) Son estas las que se refieren al concepto de causa propia y de finidad relativa: «Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id cujus natura non potest concipi nisi existens.— Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest.»

sea aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa *(cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei)*, mediante el cual deba ser formado. *Atributo* es aquello que percibe el entendimiento en la substancia como constitutivo de su esencia *(id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens)*; así como por la palabra *modo* debemos entender las afecciones de la substancia *(per modum intelligo substantiae affectiones)*, es decir, lo que existe en otra cosa, mediante la cual es concebido.

En pos de las definiciones, ó digamos nociones de la substancia, del atributo y del modo, viene la de Dios, el cual, según Spinoza, es un ser absolutamente infinito, ó sea una substancia (1) constituída por infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna é infinita.

Una vez establecidas estas y algunas otras definiciones, muchas de las cuales no se distinguen ni por su claridad ni por su exactitud filosófica, Spinoza procede á desenvolver su sistema, y dice: Puesto que la substancia es aquello que existe y se concibe por sí mismo, con exclusión de toda dependencia de otro ser, síguese de aquí,

a) Que la substancia es causa de sí misma; porque si fuera causada por otra cosa, dependería de ésta en su ser y su concepto, y, por consiguiente, ya no sería substancia:

b) Que debe ser infinita; porque si hubiera algo que la limitara, dependería de alguna manera de este

(1) «Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.» *Ethic.*, p. 1.ª, def. 6.ª

limitante, y, por consiguiente, dejaría de ser substancia, según la definición de ésta:

c) Que debe ser única, ya porque el infinito absoluto es necesariamente único, ya porque si hubiera otras substancias distintas de la infinita, ésta resultaría limitada ó determinada por aquéllas, y, por consiguiente, dejaría de ser infinita. Luego no existe ni puede existir más que una substancia, y ésta siendo causa de sí misma y absolutamente infinita.

Esta substancia y causa única es Dios, ser absolutamente infinito y dotado de atributos infinitos, cuya expresión ó revelación fundamental son la extensión y el pensamiento (1), cada uno de los cuales contiene y expresa toda la esencia de Dios, aunque de diferente modo, ó sea como dos fases, como dos expresiones de una misma y sola substancia infinita.

Estos dos atributos, aunque no son infinitos con infinidad *absoluta*, son infinitos con infinidad *relativa*; no tienen infinidad absoluta, porque la extensión, como extensión, está limitada por el pensamiento, es decir, *no* es el pensamiento, ni el pensamiento extensión; pero tienen la infinidad relativa, porque la extensión y el pensamiento, en cuanto tales y cada uno en su propio género, no tienen límites (Krause), ó contienen todo lo que es y puede ser extensión ó pensamiento

(1) Es ambigua y dudosa la mente de Spinoza acerca del número de los atributos divinos, pues cuando habla de *attributa infinita*, y cuando dice que Dios es un ser que consta de infinitos atributos *(substantiam constantem infinitis attributis)*, no se sabe si quiere significar que en Dios existen atributos infinitos en número, ó si quiere significar que los atributos de Dios entrañan infinidad de perfección y realidad infinita. Nosotros nos inclinamos al último sentido, como más en armonia con el conjunto del sistema spinozista.

respectivamente. Empero la substancia que contiene estos dos atributos es absolutamente infinita y por lo mismo única y comprensiva de la totalidad de los seres. En otros términos: Dios es la substancia única y absolutamente infinita, porque fuera de él ó al lado de él no hay ninguna otra substancia, ningún otro ser, ninguna otra realidad: sus atributos, la extensión y el pensamiento son infinitos relativamente, porque fuera de la extensión está el pensamiento, y fuera del pensamiento está ó se concibe la extensión.

La doctrina hasta aquí expuesta conduce á las siguientes conclusiones, que, en su mayor parte, reconoce y establece el mismo Spinoza:

Dios, como substancia única y causa única, constituye la totalidad de los seres en lo que tienen de real, pero recibe diferentes denominaciones en relación con nuestro modo de concebirle. Si le concebimos como fundamento y como causa eficiente de todos los seres particulares, los cuales en realidad no son más que modos, determinaciones y manifestaciones varias de sus atributos, así como éstos, á su vez, se identifican con la substancia divina, Dios recibe el nombre de *natura naturans* (naturaleza ó substancia que se organiza, se modifica y se transforma en naturaleza, en universo): si consideramos al mismo Dios en cuanto constituye el fondo, el *substratum* general, la materia interna, ó sea la causa material y formal de los seres todos que constituyen el universo, recibe el nombre de *natura naturata*, como si dijéramos, substancia, en cuanto modificada, diversificada modalmente y transformada ya en universo.

Este universo ó la naturaleza, cuya realidad subs-

tancial es idéntica á la de Dios, puesto que sólo Dios existe y nada existe fuera de Dios *(nihil extra Deum, sed solus Deus est)*, constituye un ser individual, que permanece idéntico en su esencia y substancia, en medio de las modificaciones infinitas de los cuerpos ó de sus partes: *Totam naturam unum esse individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant absque ulla individui mutatione.*

Estas modificaciones constituyen lo que llamamos y consideramos como cuerpos particulares y distintos, así como las almas ó espíritus no son más que modificaciones pasajeras y expresiones varias de la substancia divina, ó, si se quiere, de sus atributos *(res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur)*, de manera que la serie de los cuerpos y de sus movimientos, y la serie de los espíritus y de sus actos, representan las series de modos que se suceden y realizan en la extensión infinita y en el pensamiento infinito, como atributos de Dios.

En otros términos, y resumiendo lo esencial de estas conclusiones: El pensamiento y la extensión, ó, si se quiere, el espíritu y la materia, son los dos atributos fundamentales é infinitos en su género; son las formas por medio de las cuales se nos revela y manifiesta la substancia absolutamente infinita y única, que es Dios. Si consideramos esta substancia infinita y única en cuanto que es el fundamento, el principio y el fondo esencial de todas las existencias particulares cuyo conjunto constituye el universo *(natura naturans)*, recibe el nombre de Dios. Si consideramos esa misma substancia precisamente por parte de sus ma-

nifestaciones externas, ó como conjunto de accidentes y fenómenos variables y sucesivos *(natura naturata)*, recibe entonces el nombre de universo ó mundo. Luego el universo y Dios son una misma cosa con diferentes nombres, ó, lo que es lo mismo, entre el mundo y Dios existe sólo distinción lógica y nominal, toda vez que el mundo es la substancia misma de Dios, que á través de modificaciones infinitas se revela como extensión en el mundo de la materia, y como pensamiento en el mundo espiritual.

El corolario inmediato y necesario de esta doctrina es la inmanencia de Dios en el mundo y de éste en Dios por una parte (1), y por otra la necesidad de la creación del mundo, ó, mejor dicho, de su revelación ó manifestación, toda vez que la producción *ex nihilo* carece de sentido en la teoría spinozista de la substancia. Para el filósofo holandés, Dios, no sólo es causa inmanente y no transeunte *(Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens)* de todas las cosas, sino que su causalidad es tan necesaria como su misma existencia *(eadem qua existit necessitate, agit)*, y el mundo es un efecto necesario de la esencia divina: *Mundum naturae divinae necessarium effectum esse.*

Toda vez que el pensamiento es atributo fundamental de la substancia única, y ésta constituye la realidad

(1) Spinoza pretende atribuir la doctrina de la inmanencia panteista á San Pablo, á todos los filósofos antiguos, y también á los judíos: «Deum omnium rerum causam immanentem, ut ajunt, non vero transeuntem, statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri, cum Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo, et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere licet.» *Epist.* 21 *ad Oldenb.*

substancial de todos los seres del universo, todos éstos deben ser animados *(individua omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt)*, afirmación que no concuerda mucho con la distinción y hasta oposición relativa que se supone existente entre la extensión y el pensamiento como atributos divinos. Algo más lógica es la negación de las causas finales *(omnes causas finales, nihil nisi humana esse figmenta)*, incompatibles realmente con la acción ó causalidad necesaria de Dios.

Esta negación de las causas finales es á la vez una consecuencia lógica de la negación de la personalidad divina; porque es de saber que, según Spinoza, Dios, como substancia única é infinita, aunque es el fondo común y la substancia de las existencias personales, carece de personalidad propia, en atención á que *no tiene ni entendimiento ni voluntad*, ni estas facultades son atributos de la naturaleza divina *(ad Dei naturam nec intellectus nec voluntas pertinet)*, por más que alguna vez indique lo contrario (1), contradicciones que son frecuentes en los que marchan por la pendiente panteista. Por otra parte, esta negación de la personalidad divina se halla en armonía con la indeterminación que atribuye á Dios, al cual apellida *ens absolute indeterminatum*, y así debe ser efectivamente, en atención á que, según Spinoza, toda determinación envuelve negación *(omnis determinatio est negatio)* ó limitación, y, por consiguiente, sería incompatible con la infinidad de Dios.

---

(1) En la última parte de la *Ethica* escribe que Dios se ama á sí mismo con amor infinito: « Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat », palabras que suponen la existencia de entendimiento y voluntad en Dios.

El fatalismo universal constituye otro de los puntos fundamentales de la concepción filosófica de Spinoza. Dios obra con la misma necesidad absoluta con que existe *(infinitum ens, quod Deum sive naturam appellamus, eadem qua existit necessitate, agit)*, y, por consiguiente, los actos y movimientos de las cosas están sujetos á una evolución tan necesaria como la que preside á su ser, en cuanto modos de la substancia divina. Este fatalismo se extiende igualmente á la voluntad humana, cuyos actos están sujetos al determinismo absoluto: lo que en el hombre se llama libertad ó libre albedrío, sólo entraña y exige la libertad de coacción: *Mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum.—Concedo nos quibusdam in rebus nullatenus cogi, hocque respectu, habere liberum arbitrium.*

Trazadas ya las líneas esenciales y fundamentales de la doctrina de Spinoza como concepción sistemática y filosófica, réstanos indicar algunas afirmaciones del mismo, las cuales se refieren en su mayor parte á la psicología y la moral, debiendo comenzar por advertir que son muy confusas y hasta contradictorias sus ideas sobre estas materias. Así, por ejemplo, después de clasificar y distinguir las facultades ó potencias del alma; después de discurrir acerca de sus diferentes actos y manifestaciones, nos dice que estas facultades son ficticias y entes metafísicos *(has et similes facultates, vel prorsus fictitias, vel nihil esse praeter entia metaphysica)*, y con especialidad afirma terminantemente que la voluntad se identifica con el entendimiento. De aquí infiere que, consistiendo el bien

sumo de la mente en el conocimiento de Dios, la virtud suprema consiste en conocer á Dios: *Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere.*

Spinoza enseña también

a) Que el bien es aquello que conocemos ó concebimos como útil *(quod certo scimus nobis esse utile)* para nosotros, así como por mal debemos entender aquello que nos impide poseer algún bien.

b) Que el alma humana es inmortal, porque y en cuanto que su ser ó realidad se identifica con la substancia eterna; y, por consiguiente, esta inmortalidad no consiste en la permanencia eterna del alma como individuo ó persona, sino en la conciencia de que existe y existirá siempre la substancia infinita de que ella es un modo y revelación.

c) Que esta conciencia ó convicción de que nuestra alma es eterna y existirá siempre en la substancia eterna y única, que es Dios, debe desterrar todo temor de la muerte y producir pura alegría en el ánimo del filósofo.

d) Que el hombre nada puede conocer con certeza sin conocer primero á Dios *(omnis nostra cognitio et certitudo, a sola Dei cognitione dependet)*, y esto de tal manera y hasta tal punto, que mientras no poseamos idea clara y distinta de Dios, podemos dudar de todo (Descartes): *de omnibus dubitare possumus, quamdiu Dei nullam claram et distinctam habemus ideam.*

En política, Spinoza sigue la dirección y la doctrina de Hobbes, y la sigue con tanta fidelidad y de tal forma, que, poniéndose en contradicción consigo mismo, ó sea con su doctrina acerca de la libertad absoluta del

pensamiento y la palabra, el filósofo holandés establece un monopolio tan tiránico como irracional en favor de los poderes civiles en materias religiosas. En uno de los capítulos de su *Tractatus theologico-politicus*, que lleva por epígrafe: *Ostenditur jus circa sacra penes summas potestates omnino esse,* Spinoza somete á la voluntad de los depositarios del poder todo lo referente al culto, á las prácticas de la religión, y hasta la interpretación de la Escritura.

§ 60.

CRÍTICA.

El panteismo en Filosofía y el racionalismo naturalista en religión y en política, con todas sus lógicas y naturales consecuencias, constituyen los dos caracteres fundamentales de la doctrina de Spinoza. En uno y otro concepto, Spinoza procede de Descartes; pues, como dijo Leibnitz, Spinoza no hizo más que cultivar ciertas semillas de la Filosofía cartesiana. Ritter observa y afirma igualmente que las doctrinas de Spinoza proceden esencialmente de la escuela cartesiana, cuyos principios racionalistas son los mismos que adopta Spinoza, bien que desenvolviéndolos y aplicándolos en mayor escala. Lo mismo puede decirse de su concepción panteista, la cual se refiere y enlaza «directamente, dice Ritter, con ciertos hilos de la doctrina cartesiana». En su método, en sus principios y tendencias, en sus ideas y hasta en sus expresiones técnicas, Spinoza procede de Descartes, y se mueve casi siem-

pre dentro del círculo de las ideas cartesianas, sin perjuicio de hacer de ellas aplicaciones más extensas y lógicas, y, sobre todo, sin perjuicio de sacar sus consecuencias remotas, pero legítimas.

Porque, en efecto, Spinoza no se detiene á medio camino, como Descartes, sino que marcha con franqueza y con lógica é inflexibilidad hasta las últimas consecuencias. En el terreno panteista y en el terreno racionalista sigue impasible su camino, sin detenerse ante las deducciones y aplicaciones más opuestas á la verdad, al sentido común y al sentido cristiano. De aquí es que, una vez sentada la noción inexacta de la substancia y la base hipotética del panteismo, le vemos marchar en derechura á la negación de las substancias finitas, á la identidad de Dios con el mundo ó naturaleza, á la negación de la creación *ex nihilo* y de la libertad divina en la producción de los seres, á la afirmación del fatalismo cósmico y del determinismo humano, á la negación de la inmortalidad personal, etc., etc.

En el terreno racionalista marcha con no menor resolución, y llega igualmente hasta las últimas consecuencias, lo mismo en el orden religioso y teológico que en el orden político. La religión judía y la cristiana no son más que elementos morales; las profecías, los milagros, los libros inspirados, etc., sólo tienen importancia moral, y deben interpretarse y concebirse en sentido puramente natural y racional: la revelación y lo sobrenatural son hipótesis antifilosóficas.

En el orden político, la teoría de Spinoza es la teoría del liberalismo radical de nuestros días, teoría que se resume, por una parte, en despotismo cesarista y

omnipotente por parte del Estado hasta en las materias religiosas *(jus in sacra)*, y, por otra, en libertad absoluta del individuo para pensar, decir, enseñar cuanto en mientes le venga: *unicuique, et sentire quae velit, et quae sentiat dicere, licere.*

Y es de notar que, á pesar de estos alardes de liberalismo radical, la verdad es que, penetrando en el fondo de las cosas, el liberalismo spinozista se convierte en una concepción determinista y hasta mecánica, toda vez que la libertad es un nombre sin sentido real y verdadero en la teoría de Spinoza. Así es que, según la acertada observación de Kuno Fischer, Spinoza sustituyó la concepción político-mecánica á la concepción político-mundana ó secular de Maquiavelo, y á la concepción político-naturalista ó física de Hobbes. Por otro lado, esta concepción ó teoría política del filósofo holandés no es más que una consecuencia lógica de su teoría metafísica, según la cual, el ser, ó, si se quiere, la realidad, la naturaleza y la causalidad mecánica, vienen á ser una misma cosa: *Er begreift*, escribe Fischer, *Wirklicheit als Natur, und die Natur als mechanische Causalität.*

En resumen: Spinoza es el primer representante explícito, genuíno y completo del racionalismo moderno en sus tres fases fundamentales, que son el panteismo en la ciencia, el naturalismo en la religión, y el liberalismo en la política. Y para serlo, le bastó cultivar ciertas semillas de la Filosofía cartesiana, como decía Leibnitz; le bastó desenvolver sus tendencias; le bastó deducir y poner de manifiesto las consecuencias que entrañaban los principios de aquella Filosofía. En vista, pues, de la perniciosa influencia que la Filosofía

cartesiana venía ejerciendo en los extravíos de Mallebranche, en el sensualismo iniciado por Locke, y sobre todo en el racionalismo y panteismo de Spinoza, no es de extrañar que Bossuet dijera que, bajo el nombre y á la sombra de la Filosofía cartesiana, veía prepararse un gran combate y formarse un gran partido contra la Iglesia de Cristo.

Séanos permitido hacer aquí una observación. En nuestra opinión, la doctrina de Spinoza es un método más bien que un sistema filosófico. Porque lo que hay verdaderamente original en su doctrina, no es el panteismo, ni siquiera el racionalismo, que bajo una forma ú otra habían aparecido antes y aparecieron después en el campo de la Filosofía, sino la aplicación del método geométrico á la metafísica. En realidad, Spinoza fué llevado al panteismo con y por la aplicación del método geométrico á ciertas ideas cartesianas. Descartes había dicho que la esencia del cuerpo es la extensión, y que con ésta se identifica el espacio, lo cual sirvió de punto de partida á Spinoza para decir: así como el espacio infinito contiene en potencia todas las propiedades ó determinaciones geométricas, así la substancia infinita ó Dios contiene en potencia todas las determinaciones substanciales del ser. Porque este y no otro es el pensamiento que palpita en el fondo de la doctrina de Spinoza y que sintetiza su concepción en lo que tiene de original.

Aparte del método geométrico, ó sea de su aplicación á la metafísica, si hay algo relativamente original en la doctrina de Spinoza, es lo que se refiere al orden político-social. En este orden de ideas, es á la vez demócrata, radical y partidario del más opresor

despotismo. Concede al hombre libertad absoluta para tener y enseñar las ideas más subversivas, las negaciones más radicales en religión, en moral, en Filosofía, en política, en todo; pero concede al poder civil, no sólo la facultad de reprimir con la sangre todo hecho externo, siquiera sea la aplicación práctica de aquellas ideas, sino el derecho de prohibir toda acción, todo ejercicio y uso de los legítimos derechos del hombre, siempre que al soberano se le antojen contrarios al bien del Estado, ó, lo que es lo mismo, siempre que aquel uso de legítimos y naturales derechos no le parezca conveniente al jefe del Estado.

En este concepto, Spinoza merece ser apellidado padre y precursor de esos políticos modernos que, después de autorizar la enseñanza del ateismo y del socialismo, y después de permitir la apología de la insurrección, del asesinato político y de la rebelión, ahogan en torrentes de sangre las aplicaciones de semejantes doctrinas, y, lo que es peor aún, mientras que permiten en nombre de la libertad la enseñanza y propaganda de semejantes doctrinas, reprimen y prohiben, en nombre de la misma libertad, la enseñanza de las buenas ideas y de las instituciones en que se encarnan.

Pocos nombres aparecen en la historia de la Filosofía que hayan atravesado por vicisitudes y juicios tan diferentes como el nombre de Spinoza, vicisitudes que se explican perfectamente por la naturaleza y caracteres de su doctrina. Para sus contemporáneos y sucesores, por mucho tiempo, ó pasa desapercibido, ó es considerado como un ateo vulgar, ó es objeto de calificativos más ó menos duros. Leibnitz le apellidaba

autor «de una doctrina detestable». Para Mallebranche la doctrina de Spinoza era *una quimera ridícula.* Bayle le llamaba *ateo de sistema*, y generalmente era considerado como un representante del ateismo, con sobrada razón por cierto, puesto que el Dios de Spinoza, no sólo carece de inteligencia, de voluntad y de personalidad, sino que es la misma naturaleza ó totalidad de los seres del mundo: *natura naturata.*

Muy otra fué la suerte del nombre de Spinoza á contar desde el último tercio del pasado siglo; porque, en efecto, á contar desde la época clásica del racionalismo teológico, del panteismo filosófico y del liberalismo político, el nombre del filósofo de Amsterdam viene siendo objeto de encomios y alabanzas de todo género, no ya sólo por parte de los Schelling, Hegel y demás representantes del panteismo, sino también por parte de literatos y poetas, como Lessing y Gœthe, y de teólogos como Novalis y Schleiermacher. Hasta puede decirse que el nombre de Spinoza se ha convertido en ocasión y centro de toda una literatura, especialmente en Alemania, donde se ha escrito y disputado mucho sobre su vida, sobre la verdad ó error de su doctrina, y principalmente sobre su sentido verdadero. Mientras que Auerbach escribía hasta un poema histórico y semi-épico preconizando las glorias y excelencias de Spinoza y su doctrina, Herder y otros escribían tratados para vindicarle de la nota, no solamente de ateismo, sino también de panteismo, contra las aseveraciones de Jacobi y de otros escritores, que ponían de relieve la identidad del spinozismo con el panteismo y el ateismo. Como la obra capital de Spinoza, ó sea la *Ethica more geometrico demonstrata*, no vió

la luz pública hasta después de su muerte, las impugnaciones y refutaciones que se hicieron contra su doctrina en vida del filósofo holandés, se refieren casi todas á su *Tractatus theologico-politicus*, que es el más importante y original después de la *Ethica* (1).

§ 61.

PASCAL.

Este filósofo, ó, mejor dicho, este escritor filosófico, más afamado por sus polémicas teológicas que por sus escritos de Filosofía, nació en Clermont, en el año de 1623, y manifestó desde la niñez una precocidad y una penetración de ingenio excepcionales. Dícese que á los doce años descubrió por sí solo y sin ayuda de maestro, hasta la proposición treinta y dos de Euclides, y á los diez y seis escribió acerca de las secciones cónicas un tratado que llamó la atención de los más ilustres matemáticos de la época. Inventó una máquina aritmética, hizo varios experimentos y observaciones concernientes á las ciencias físicas, y principalmente acerca del peso del aire y el equilibrio de los líquidos, y escribió tratados especiales sobre estas ma-

(1) Entre los libros que se escribieron contra aquel tratado, merecen citarse los dos siguientes: *Vindiciae miraculorum per quae divina religionis et fidei christianae veritas olim confirmata fuit, adversus profanum auctorem Tractatus theol. polit. B. Spinozam*. Su autor fué el predicador protestante Jacob Vateler. Francisco Cuper fué el autor del segundo, cuyo título es: *Arcana atheismi revelata, philosophice et parodoxice refutata, examine tractatus theol. Polit. Rotterodami*, 1676.

terias, contribuyendo así á los progresos de las ciencias físicas y matemáticas.

Á consecuencia de un accidente de familia, acentuóse en Pascal el sentimiento ascético, y se dedicó á los estudios religiosos y teológicos. Desgraciadamente, entró en relaciones con los jansenistas, tomó partido por ellos, y se estableció en las cercanías del famoso monasterio de Port-Royal, dirigido por la hermana de Arnauld, en donde profesó también una de las hermanas de nuestro filósofo. Fruto de sus ideas y pasiones jansenistas fueron sus famosas *Cartas Provinciales*, cuyas bellezas de estilo se hallan desvirtuadas por la heterodoxia de las ideas, y, sobre todo, por las calumnias, contradicciones y falsedades de todo género que contienen.

La obra principal de Pascal como filósofo, es la que conocemos con el título de *Pensamientos*, los cuales son en realidad y deben considerarse como reflexiones sueltas y apuntamientos para escribir una apología del Cristianismo, idea que por desgracia no pudo llevar á cabo Pascal, por haberle sorprendido antes la muerte (1), cuando no contaba todavía cuarenta años de vida. Aunque alguien dijo que Pascal se había re-

(1) Pascal murió como verdadero jansenista y sin reconocer la autoridad del Sumo Pontífice. Poco antes de morir, decia á uno de sus amigos: «Se me ha preguntado si me arrepiento de haber escrito las *Provinciales*, y respondo desde luego que, lejos de arrepentirme, les daria un carácter más fuerte todavía, si tuviera que escribirlas ahora». Sabido es que las tres primeras contienen errores dogmáticos condenados por la Iglesia. Las quince siguientes tienen por objeto principal la crítica de la moral de los jesuitas, y su título verdadero y completo es: *Provinciales ou lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jesuites sur la morale et la politique de ces Pères.*

conciliado con la Iglesia antes de morir, la verdad es que nada hay que abone esta opinión, y que al autor de las *Provinciales* se le puede aplicar, por desgracia, aquella palabra de San Jerónimo: *Nihil aliud dico quam Ecclesiae hominem non fuisse.*

Como escritor filosófico, Pascal es á la vez un filósofo cristiano y un filósofo escéptico-místico ó sentimentalista. Pascal enseña repetidas veces, y de una manera terminante, que la Filosofía no debe marchar con independencia y separación de la revelación divina y de la teología, sino que necesita de éstas, y es completada y perfeccionada por la fe. La razón humana sería mucho más débil é impotente para alcanzar la verdad, si no recibiera auxilio, vigor y fuerza de la fe ó del orden sobrenatural. El mayor engaño ó error de la razón del hombre y la señal más patente de su debilidad, es negar y desconocer que hay una infinidad de cosas que sobrepujan su capacidad y sus fuerzas propias. La religión cristiana es eminentemente racional, y se apodera de nuestro espíritu por medio de razones, así como se apodera de nuestro corazón por medio de la gracia *(dans l'esprit par les raisons, et dans le cœur par la grâce)*, la cual es en el orden práctico, lo que la fe y el dogma son en el orden intelectual. La gracia eleva y perfecciona la voluntad y el orden moral humano, á la vez que la fe eleva y perfecciona la razón humana y el orden racional ó científico. Los dogmas cristianos, aunque son superiores, no son contrarios á la razón, y en su mayor parte derraman viva luz sobre los problemas científicos. Tal acontece con el del pecado original, sin el cual el hombre sería un misterio incomprensible.

Al lado de esta dirección, esencialmente cristiana, obsérvase en Pascal una dirección escéptica con matices sentimentalistas. Sin ser un escéptico en el sentido propio de la palabra, toda vez que reconoce en la razón la fuerza y la realidad de la certeza y de la verdad, Pascal se complace con frecuencia en poner en parangón la grandeza y la pequeñez de la razón humana; insiste sobre las sombras y dudas que afectan su marcha á través de la especulación y de la ciencia; pone de relieve sus errores y extravíos, casi inevitables, dada la influencia y las ilusiones de los sentidos, de la imaginación y de las pasiones; busca la verdad en el sentimiento ó corazón, al cual atribuye el conocimiento de los primeros principios *(c'est de cette dernière sorte* (por el corazón) *que nous connaissons les premiers principes),* y hasta concluye y afirma que el corazón y el instinto son superiores á la razón, á la cual sirven de base y apoyo en el conocimiento de la verdad: *Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie.*

En conformidad con estas ideas, Pascal critica y desvirtúa una gran parte de las afirmaciones de los dogmáticos, sin excluir las pruebas físicas y metafísicas de la existencia de Dios; pero no niega la posibilidad ni la existencia de la verdad y de la certeza en el hombre, bien que atribuyendo especial influencia sobre la última al sentimiento y al corazón. Por eso dice que «la naturaleza confunde á los pirrónicos y la razón á los dogmáticos». Es indudable que en ocasiones exagera la impotencia é inutilidad de la Filosofía, ó, al menos, que su palabra va más lejos que su pensamiento. Cuando escribía que la verdadera Filosofía

consiste en burlarse de ella *(se moquer de la Philosophie, c'est vraiment philosopher)*, esta frase no era expresión genuína de su pensamiento, sino de su carácter apasionado y de su temperamento melancólico, á cuya inspiración momentánea obedecía también cuando dijo que toda la Filosofía no merece una hora de trabajo.

Arrastrado por estas ideas, y seducido en cierto modo por sus aficiones, ó, digamos mejor, por su pasión escéptica, el autor de los *Pensamientos* se expresa alguna vez como pudiera hacerlo un partidario decidido del pirronismo. Sólo así se comprenden y explican sus palabras, cuando, no contento con afirmar que el hombre no conoce la existencia ni la naturaleza de Dios *(nous ne connaissons ni l'existence, ni la nature de Dieu)*, proclama hasta la incapacidad absoluta de la razón humana para esto: *nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est.*

Afortunadamente, Pascal modera en otros lugares estos apasionamientos escépticos, y enseña prácticamente que el hombre es una débil caña de la naturaleza, pero es una caña que piensa *(mais c'est un roseau pensant)*, y que este pensamiento constituye toda nuestra dignidad (1), y hasta nuestra perfección principal, que consiste en la facultad que caracteriza al hombre individual y colectivo desde el punto de vista del progreso, en la facultad de perfeccionarse más y más, entrando en posesión de nuevas ciencias y nuevas verdades.

(1) «Toute notre dignité consiste donc en la pensée. Par l'espace l'Univers me comprend et m'englutit comme un point; par la pensée je le comprends.» *Pensées*, cap. IV., art. 1.°

Así es que después de proclamar la impotencia de la razón hasta para conocer la existencia de Dios; después de afirmar en absoluto que el hombre es incapaz de certeza y de felicidad *(nous sommes incapables de certitude et de bonheur);* después de presentarnos al hombre lleno de error natural é inevitable *(plein d'erreur naturelle et ineffaçable)*, y negándole hasta la facultad de dudar, y proclamando la verdad del pirronismo *(il ne peut même douter.... Le pyrrhonisme est le vrai)*, el autor de los *Pensamientos*, casi á renglón seguido enseña y defiende la doctrina de la Filosofía cristiana acerca de la verdad y de la certeza en sus relaciones con la razón, afirmando, entre otras cosas, que el hombre es capaz naturalmente de amor y de conocimiento; que es preciso saber dudar cuando se debe, y saber afirmar cuando se debe, y que el hombre que no lo hace así desconoce el valor verdadero ó la fuerza de la razón *(qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison)*, contra la cual se peca, ora presentándolo todo como demostrado, ora dudando de todo; concluyendo, finalmente, que de la impotencia de la razón humana, para demostrar algunas cosas, sólo se infiere su debilidad é insuficiencia relativa, pero no la incertidumbre de todos nuestros conocimientos, según pretenden los pirrónicos: *Cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils (les Pyrrhoniens) le pretendent.*

En cosmología, y principalmente en el problema sobre la formación y constitución interna del mundo, Pascal rechazaba con toda energía la solución de Descartes, hasta el punto de que, al escribir que toda la

Filosofía no merecía una hora de trabajo *(nous n'estimons pas que toute la Philosophie vaille une heure de peine)*, hacía referencia á la teoría cartesiana sobre remolinos y materia sutil. Pascal, no sólo se burlaba de esta concepción de Descartes, sino que veía en ella una especie de tendencia disimulada al ateismo (1) por parte del filósofo francés.

§ 62.

CRÍTICA.

Geulincx, Mallebranche y Spinoza representan la evolución de los principios erróneos y antitradicionales de la Filosofía cartesiana, y especialmente la evolución de su principio racionalista, el cual, contenido dentro de ciertos límites en los dos primeros, á causa de su Cristianismo personal, recibe forma y todo su desarrollo lógico en Spinoza; Bossuet, Fénelon y Leibnitz, representan, como veremos después, la continuación y evolución de la Filosofía cristiana, con mayor ó menor pureza. Pascal representa una evolución ó situación intermedia bajo este punto de vista.

---

(1) Margarita Rener, sobrina de Pascal, dice en sus *Memorias*, después de escribir que su tio se burlaba mucho de la materia sutil de Descartes: «Il ne pouvait souffrir sa manière d'expliquer la formation de toutes choses et il disait très-souvent: Je puis pardonner à Descartes; il voudrait bien, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu, mais il n'a pu s'empêcher de lui accorder une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement: après cela il n'a plus que faire de Dieu.»

Por un lado, representa las tradiciones y enseñanzas de la Filosofía cristiana, especialmente en cuanto á la tesis que se refiere á las relaciones entre la razón y la fe, entre la ciencia y la religión católica. Por otro lado, ó sea por parte de su dirección escéptica, que puede apellidarse el *punctum saliens* de su doctrina filosófica, el autor de las *Provinciales* representa parcialmente, y en cierto sentido, la tradición de la Filosofía de Descartes, en la cual hemos observado más de un germen de escepticismo. Aparte de esto, no cabe poner en duda que Pascal coincide con Descartes y adopta sus opiniones sobre varios puntos de metafísica y de física, si bien se aparta de su compatriota en otras cuestiones capitales de estas mismas ciencias, y principalmente en las que se refieren á la física.

El juicio de Nourrison sobre este punto coincide ó está de acuerdo con el de Ritter y con el de otros historiadores de la Filosofía. «Pascal, escribe el crítico francés, no obstante dos ó tres frases un poco vivas, en las que se burla de la pretensión que tuvo Descartes de explicarlo todo; Pascal, como todos sus contemporáneos, admira el cartesianismo y recibe su influencia. Porque, en realidad, aun cuando no supiéramos por boca de Meré que Pascal tenía en grande estima á Descartes, la simple comparación de los *Pensamientos* con el *Discurso sobre el Método* y con las *Meditaciones*, bastaría para establecer el parentesco de estos dos grandes espíritus. Sin perjuicio de algunas diferencias profundas que los separan, es indudable que existe estrecha analogía entre el pirronismo que se presenta en Pascal, y la duda metafísica por donde comenzó Descartes. Pascal juzga á la antigüedad como Descar-

tes, y habla de la autoridad de la misma manera que él.»

Este juicio de Nourrison, aunque verdadero y exacto en el fondo, no lo es en todas sus partes. Cierto que existe afinidad ó analogía entre el pirronismo incompleto de Pascal y las ideas contenidas en el *Discurso sobre el Método* y en las *Meditaciones;* pero el pirronismo de Pascal no es el pirronismo sistemático é inicial de Descartes, no es el pirronismo *a priori* que establece la duda universal como único punto de partida para llegar á la ciencia; es más bien un pirronismo accidental y *a posteriori*; es el pirronismo que resulta de la observación exagerada y como enfermiza de la impotencia relativa y de los desfallecimientos frecuentes de la razón humana.

Tampoco hay completa identidad entre el pensamiento de Descartes y el de Pascal; pues mientras el primero rechaza toda tradición filosófica, menospreciando y hasta recomendando el olvido de las obras antiguas, sin excluir las de San Agustín y Santo Tomás, el segundo se limita á enseñar que en la resolución de los problemas puramente racionales y de cuestiones científicas, no debemos atenernos á la antigüedad en perjuicio de la razón y de la evidencia.

Epitecto entre los antiguos, y Montaigne entre los modernos, son los únicos escritores que atraen de un modo especial las miradas y la predilección de Pascal. Epitecto es para el autor de las *Provinciales un grande espíritu*, y es también «uno de los filósofos del mundo que conocieron mejor los deberes del hombre»; expresiones y calificativos muy naturales, si se tiene en cuenta la afinidad entre el rigorismo ético del filósofo estoico con el rigorismo ético de la escuela jansenis-

ta. Dadas las ideas y aficiones pirrónicas del autor de los *Pensamientos*, tampoco debemos extrañar que, después de exponer á grandes rasgos la doctrina de Montaigne, haga constar con cierta complacencia, que obliga á la razón á descender de la excelencia que se atribuye á sí misma, haciéndola dudar en cierto modo de su misma racionalidad: *Il gourmande si fortement et si cruellement la raison dénuée de la foi, que, lui faisant douter si elle est raisonnable.... il la fait descendre de l'excellence qu'elle s'est attribuée.*

Casi parece excusado advertir que la doctrina de Pascal, y especialmente las ideas diseminadas en sus *Pensamientos*, representan y contienen los antecedentes legítimos y el germen, ya del fideismo sentimentalista de Jacobi y sus afines, ya de las ideas proclamadas en tiempos posteriores por la escuela tradicionalista.

No terminaremos esta crítica de la obra filosófica de Pascal, sin advertir que, á nuestro juicio, las contradicciones evidentes y chocantes á primera vista que hemos señalado en el filósofo francés, en orden al alcance y poder de la razón humana, traen su origen y tienen su razón suficiente en el *virus* jansenista que de él se había apoderado. Hay en Pascal dos hombres: el hombre del jansenismo que, exagerando los efectos y consecuencias del pecado original, rebaja y destruye y niega la nobleza, la elevación y las fuerzas inherentes á la naturaleza humana, y el hombre de la Filosofía cristiana, que marcha espontáneamente por el camino de la verdad y del bien. El autor de los *Pensamientos*, cuando piensa y escribe bajo las inspiraciones de la idea jansenista, piensa y escribe como pudieran hacerlo

los Gorgias, Pirrón ó Sexto Empírico; cuando piensa y escribe bajo la influencia de la Filosofía cristiana, piensa y escribe como pudiera hacerlo un Padre de la Iglesia, y como lo hicieron en todo tiempo los grandes apologistas del Cristianismo.

Á juzgar por la belleza, y sobre todo por la profundidad de algunos de sus pensamientos, es de sentir que no haya tenido tiempo para realizar el plan de su *Apología del Cristianismo*, y decimos á juzgar por *algunos* de sus pensamientos, porque es muy posible que le hubiera sucedido algo análogo á lo que sucedió á La Mennais, si se tiene en cuenta su idiosincrasia escéptico-sentimentalista, así como también la fuerza casi calenturienta de su imaginación, su sensibilidad excesiva, y sobre todo sus ideas jansenistas, junto con el pertinaz apego al propio juicio de que dió repetidas muestras.

Ya dejamos apuntado que Pascal conoció la existencia y la importancia del movimiento progresivo de la humanidad. Sus ideas sobre esta materia son bastante exactas (1), y tienen, además, el mérito de representar la primera concepción explícita y consciente del progreso en la época moderna, el planteamiento formal de este gran problema, tan discutido después por

(1) Después de consignar que el hombre, como ser producido para lo infinito, es capaz de progreso y de perfeccionarse mas y mas, añade: « De là vient que par une prerogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit.... De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement.» *Pensées*, pág. 469.

los filósofos que sucedieron á Pascal, y de que tanto se ha abusado y se abusa en nuestros días en contra de la Iglesia, de sus dogmas y derechos.

§ 63.

BOSSUET.

Nació este filósofo cristiano en Dijon, año de 1627, y durante su larga vida dió pruebas de poseer vastísima erudición, genio profundo y elocuencia extraordinaria. Canónigo de Metz en los principios de su carrera eclesiástica, Obispo dimisionario de Condom después, preceptor del Delfín en 1670, miembro de la Academia francesa al año siguiente, obispo de Meaux en 1679, muere en París á principios del siglo XVIII (1704), dejando en pos de sí obras muy notables, que ponen de manifiesto la profundidad y la universalidad de sus conocimientos. Bossuet fué á la vez teólogo, polemista, exegeta, filósofo, historiador, político, ascético y orador sagrado, elevándose á grande altura en todos estos ramos del saber. Sin embargo, el dictado de padre de la Iglesia y los elogios de que fué objeto por parte de la Bruyère en vida, y por parte de Masillon después de su muerte, habrían sido más justos y merecidos, si el obispo de Meaux no hubiera tomado parte tan principal en la Asamblea galicana de 1682 y en sus cuatro famosas proposiciones, cuya redacción se le atribuye, y si sus relaciones con la corte y los cortesanos de Luís XIV hubieran sido más independientes y apostólicas.

Aunque algunos historiadores de Filosofía, y especialmente sus compatriotas, suelen presentar á Bossuet como representante y partidario de la Filosofía de Descartes, la verdad es que semejante apreciación es completamente infundada. Si se consultan sus obras y los hechos de su vida, se verá que, al lado de alguna que otra frase aislada en favor de algún punto concreto y particular de la Filosofía cartesiana, sólo tiene frases enérgicas para señalar y reprobar sus errores y sus peligrosas tendencias. Quien lea sus obras filosóficas; quien lea con atención su *Tratado del conocimiento de Dios y de sí mismo,* su *Lógica* y su *Tratado del libre albedrío,* encontrará en ellas, no las teorías cartesianas, sino las teorías de la Filosofía escolástico-cristiana, y determinadamente las teorías de Santo Tomás, teorías que Bossuet suele adoptar y seguir, aun en los puntos controvertidos entre los escolásticos.

Así, por ejemplo, y para indicar sólo algunos puntos importantes, con Santo Tomás y como Santo Tomás, Bossuet nos enseña, entre otras cosas, lo siguiente:

a) Hay en el hombre dos fuerzas ó principios de conocimiento en relación con dos órdenes de verdad, que son la verdad natural, para la cual basta la fuerza innata de la razón, y la verdad sobrenatural ó puesta fuera de la esfera natural de la razón humana, y para cuyo conocimiento se necesita que ésta sea elevada y vigorizada por un principio divino y sobrenatural, cual es la fe ó revelación: sobre la razón del hombre, que es finita, está la razón de Dios, que es infinita.

b) La revelación divina, que es necesaria para el conocimiento de las verdades propiamente sobrenatu-

rales, es útil y hasta relativa ó moralmente necesaria para el conocimiento completo, fácil y universal de las verdades morales y religiosas del orden natural, cuales son, por ejemplo, la existencia de Dios, la adoración que se le debe, la inmortalidad del alma, el premio y castigo en la vida futura, los preceptos y prohibiciones morales del decálogo, la providencia divina, con algunas otras verdades semejantes, las cuales, sin dejar de ser puramente naturales y cognoscibles por la razón humana, no pueden ser conocidas en conjunto y con certeza y facilidad por la mayor parte de los hombres, por falta de talento en algunos, por falta de reflexión y estudio en otros, por falta de tiempo en la mayor parte, sin contar otros muchos obstáculos procedentes de la sociedad, de las necesidades de la vida, de las pasiones, etc.

c) Además de la providencia general de todas las cosas, Dios tiene y ejerce providencia especial del hombre, cuyo destino final es la posesión de Dios por medio del entendimiento y la voluntad, posesión que constituye su perfección última y suprema.

En la vida presente, la virtud es el mayor bien ó perfección á que podemos y debemos aspirar.

d) Dios pudo hacer mundos más perfectos que el actual, puesto que su virtud infinita no se agotó con la producción de éste. Sin embargo, Dios no puede impedir que los seres de este ó de otro mundo sean imperfectos, porque no puede impedir que sean finitos esencialmente y procedentes de la nada.

e) El origen del mundo fué y es la creación *ex nihilo*, y esta acción creadora fué libre por parte de Dios, el cual pudo decretar desde la eternidad la crea-

ción ó la no creación del mundo. En la hipótesis de la determinación á crear, la creación es necesaria, en atención á que la voluntad de Dios es absolutamente inmutable.

f) El mal no es ser, sino privación de ser. El origen primitivo del mal físico es la limitación, mutabilidad é imperfección de los seres; el origen del mal moral es la limitación é imperfección del entendimiento y de la voluntad. Una acción se dice mala moralmente, porque y en cuanto carece de la perfección ú orden que debería tener, atendida su naturaleza. De aquí es que la causa del mal moral, en cuanto mal moral, es la voluntad como causa deficiente más bien que como causa eficiente: *peccatum habet causam deficientem non efficientem.*

g) La voluntad humana, aunque es libre en sus actos, es sólo causa segunda, y por consiguiente obra y se determina bajo la acción previa *(praemotio physica)* de Dios, el cual, como causa primera, obra é influye activamente en todas las causas segundas, ó sea en sus acciones y movimientos, sin perjudicar ni destruir su propia naturaleza, es decir, obrando necesariamente en las causas necesarias, y sin perjuicio de su libertad en las causas libres.

Al lado de estas teorías y afirmaciones absolutamente conformes con la doctrina de Santo Tomás que vemos en Bossuet, encontramos las siguientes, que entrañan oposición y desconformidad explícita con la doctrina de Descartes:

1.ª Dios no puede hacer lo que implica contradicción, y, por consiguiente, hay verdades que son absolutamente necesarias é inmutables, como las que

llamamos verdades metafísicas y matemáticas necesarias, las cuales no están sujetas á la omnipotencia de Dios ni dependen de su voluntad.

2.ª El hombre no es el alma sola, ni de ésta sola proceden todas las funciones ú operaciones vitales, habiendo algunas, como son las vegetativas y sensitivas, que proceden del compuesto humano, el cual es su principio y sujeto total.

3.ª El alma racional es la forma substancial del cuerpo, al cual se une con unión íntima, inmediata y substancial, constituyendo con él *una* esencia ó naturaleza específica y *una* persona completa. El alma es también forma *única* del hombre, y, por consiguiente, es el principio vital único, no sólo de las funciones intelectuales y sensitivas, sino de las nutritivas y de todos los movimientos y afecciones del cuerpo. El alma no reside en la glándula pineal, como pretende Descartes, ni en parte alguna determinada del cuerpo, sino que *est tota in toto et tota in qualibet parte corporis.*

4.ª El conocimiento humano trae su origen general de los sentidos, los cuales suministran al entendimiento la materia y ocasiones para la elaboración y abstracción de las ideas, por medio de las cuales se verifica el conocimiento intelectual. Éste es esencialmente superior y distinto del conocimiento sensible, así como el entendimiento es una facultad de un orden superior y esencialmente distinto, no sólo de los sentidos, sino también de la imaginación.

5.ª Cualquiera que sea la naturaleza íntima del alma de los brutos, los cuales no son autómatas, sino verdaderas substancias vivientes, es inferior al alma

racional, y no posee la inmortalidad que caracteriza y ennoblece á ésta.

6.ª La voluntad es la inclinación intelectual al bien universal, y es facultad que sigue, acompaña y está en relación con el entendimiento ó inteligencia, que le sirve de fundamento, de condición y de medida inmediata. La voluntad divina y la voluntad angélica son más perfectas que la voluntad del hombre, por lo mismo que su inteligencia es también más perfecta. Lo mismo puede aplicarse á la libertad, la cual es un aspecto ó manifestación de la voluntad. Así es que la facultad ó poder de obrar el mal moral que tiene el hombre, es una imperfección y un defecto de su libertad.

7.ª Como la voluntad sigue y acompaña al conocimiento intelectual, así el apetito sensitivo sigue y acompaña al conocimiento procedente de la sensibilidad externa é interna. Las manifestaciones ó actos del apetito sensitivo son las pasiones. Las principales de éstas son el amor y el odio, el deseo y la aversión, el placer y la tristeza, las cuales pertenecen al apetito concupiscible. Las pertenecientes al irascible son la audacia y el temor, la esperanza, la desesperación y la ira. El principio general de todas las pasiones es el amor. Quitad el amor, decía Bossuet, y antes lo había dicho Santo Tomás, y desaparecen las pasiones; ponedlo, y aparecen en seguida. Sabido es que para Descartes el origen de las pasiones es la admiración.

Es inútil insistir más y prolongar estas indicaciones. Si alguien abriga alguna duda, que lea las obras arriba mencionadas, y allí verá que en teodicea, en moral, en metafísica, en psicología, la doctrina de

Bossuet es idéntica á la de Santo Tomás, no sólo en los puntos y cuestiones fundamentales, sino hasta en los detalles y en cuestiones secundarias.

§ 64.

FÉNELON.

Nació Fénelon *(Francisco de Salignac de Lamothe)* en el castillo de su nombre, en 1651. De carácter dulce y de ingenio profundo y brillante, adquirió pronto gran reputación, y fué nombrado preceptor del duque de Borgoña en 1689. Miembro de la Academia en 1693, fué después consagrado arzobispo de Cambray, diócesis que rigió con gran celo y prudencia hasta su muerte, que tuvo lugar en 1715.

Dejando á un lado sus escritos extraños á la Filosofía y su famosa *Explicación de las Máximas de los Santos*, ocasión á la vez de grandes sinsabores y de grande gloria para su autor (1), las obras que contienen el pensamiento filosófico de Fénelon, son la *Refutación del sistema del P. Mallebranche*, el *Tratado de*

(1) Fénelon, además de someterse con sinceridad completa y ejemplar humildad á la condenación de su libro, contestó á sus impugnadores con una dulzura que contrastaba con la vehemencia exagerada é injusta de aquéllos, entre los cuales se señaló Bossuet. El celo amargo de éste y de sus colegas contra Fénelon mereció la desaprobación del Papa, el cual les decía con harto fundamento que mientras el autor de las *Máximas* había pecado por exceso de amor de Dios en cierto sentido, ellos pecaban por defecto de amor del prójimo: *Peccavit excessu amoris divini, sed vos peccatis defectu amoris proximi.*

la existencia de Dios, y algunas cartas referentes á cuestiones metafísicas y religiosas, entre las cuales hay tres dirigidas al duque de Orleans, en las que habla de la inmortalidad del alma, de la libertad y de la necesidad del culto.

Aunque el pensamiento de Fénelon coincide generalmente con el de Santo Tomás en la mayor parte de las cuestiones filosóficas que ventila en las obras citadas, no representa la idea y la enseñanza de la Filosofía del Doctor Angélico con tanta fidelidad como Bossuet, pudiendo decirse que, así como éste representa la tradición filosófica de Santo Tomás, Fénelon representa la tradición filosófica de San Agustín. Dicho se está con esto que el arzobispo de Cambray tiene tán poco de cartesiano como el obispo de Meaux, confesando ingenuamente que en el caso de seguir en Filosofía la autoridad de algún filósofo, la de Platón y Aristóteles, y, sobre todo, la de San Agustín *(je croirais même saint Augustin bien plus que Descartes sur les matières de Philosophie)* serían preferidas por él á la de Descartes.

Obsérvanse efectivamente en Fénelon, y principalmente en su *Tratado de la existencia de Dios*, no pocas ideas, marcadas reminiscencias y hasta algunas palabras que traen á la memoria ciertos pasajes de San Agustín acerca de las ideas divinas ó razones eternas de las cosas, acerca de la verdad inconmutable y de la luz eterna en que vemos las cosas.

Nótase en dichos pasajes y en las ideas apuntadas cierto sabor ontologista, y digamos mallebranchiano, á pesar de la *Refutación del sistema del P. Mallebranche,* obra en la que Fénelon rechaza las teorías filosó-

ficas del autor de la *Investigación de la verdad.* Algunas de sus demostraciones metafísicas de la existencia de Dios tienen más de sutiles y oratorias que de científicas y sólidas: una de ellas es la prueba ontológica, cuya legitimidad reconoce y admite, y que es acaso el único punto de alguna importancia en que se aparta explícitamente de Santo Tomás, y en que más se acerca á Descartes.

En resumen: Fénelon representa las tradiciones de la Filosofía cristiana á través y en contra del movimiento cartesiano; pero en Filosofía revela marcada predilección hacia San Agustín, ofrece cierta dirección ontologista, y se distingue por su tendencia á plantear y resolver algunos problemas filosóficos con las fórmulas y lenguaje del obispo de Hipona.

En determinadas cuestiones, y principalmente en las que se rozan directamente con el ontologismo, las ideas y soluciones del arzobispo de Cambray no son del todo extrañas á la influencia de San Anselmo, San Buenaventura y Gerson.

§ 65.

LEIBNITZ: SU VIDA Y SUS OBRAS.

Nació este gran filósofo en Leipzig, en el año de 1646. Su padre, que era profesor de ética en la universidad de Leipzig, falleció cuando su hijo sólo contaba seis años de vida. Dedicóse Leibnitz con ardor al estudio de casi todas las ciencias desde sus primeros años, para lo cual le aprovechó no poco la biblioteca numerosa y

escogida de su padre. Á los diez y siete años recibió el grado de doctor, tomando como tesis para su disertación doctoral el principio de individuación: *Disputatio metaphysica de principio individui*, mostrándose ya desde entonces mejor dispuesto que sus contemporáneos á hacer justicia á la Filosofía escolástica, tan vilipendiada como poco conocida á la sazón. Pasó después á Jena, en donde completó y perfeccionó sus estudios, dedicándose con especialidad á la historia y las matemáticas. En esta ciudad entró á formar parte de una asociación, filosófica y alquimista á la vez, conocida con el nombre de *Societas quaerentium*.

La protección del barón de Bosneburg, canciller del elector de Maguncia, le valió una plaza lucrativa y honrosa, que le permitía, sin embargo, dedicarse á sus estudios, escribir y publicar algunas de sus obras que se refieren á la jurisprudencia, las matemáticas y la teología, perteneciendo á esta última clase su *Sacrosancta Trinitas per nova inventa logicae defensa*, obra escrita contra los socinianos, á instigación de Bosneburg, que se había convertido al catolicismo.

Encargado de una misión diplomática por su protector, pasó á París, permaneciendo en esta ciudad por espacio de tres años en comunicación con los principales sabios que residían en la corte de Luís XIV, y entre otros, con Arnauld, Huygens, Mallebranche, Pascal y Bossuet. Sabido es que más adelante sostuvo con este último una correspondencia, encaminada á establecer la unión y reconciliación entre protestantes y católicos, ó sea á facilitar el regreso de los primeros al seno de la Iglesia católica.

Leibnitz visitó también á Londres, viajó más ade-

lante por la Holanda, la Alemania y la Italia, registrando las bibliotecas y archivos en busca de documentos y materiales para escribir la historia de la casa de Hannover, y llenar los deseos é indicaciones que con este objeto le hiciera el duque de Brunswick, cerca del cual se había retirado después de la muerte de su primer protector el canciller de Maguncia.

En 1700 Leibnitz fué llamado por el rey de Prusia para presidir la Academia de Berlín, fundada por su consejo. Pensionado por Pedro el Grande, con quien habló en 1711, nombrado consejero áulico por el emperador de Alemania, honrado por todas partes y en todas ocasiones, Leibnitz murió de un acceso de gota en Hannover, año de 1716.

Leibnitz fué á la vez que gran filósofo, gran matemático, gran teólogo, gran historiador, gran erudito y gran jurisconsulto. De aquí es que sus obras, profundas y sólidas por punto general, son también muy numerosas, y responden á la universalidad de sus conocimientos (1), entre los cuales sobresalen sin duda los filosóficos.

Pertenecen á este género, además de los ya citados y de muchos trabajos sueltos contenidos en cartas y en publicaciones científicas, como el *Journal des Savants*, los escritos siguientes: *De prima emendatione Philosophiae et de notione substantiae.—Tractatus de arte combinatoria, cui subnexa est demonstratio existentiae Dei ad mathem. certitudinem exacta.—Theses in gra-*

(1) Son muy notables, entre las obras de Leibnitz que no se refieren á la Filosofía, su *Codex juris gentium diplomaticus*, su *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, su *Characteristica universalis*, sus *Annales Brunswicenses* y su *Protogoea*.

tiam principis Eugenii conscriptae.—Nouveaux essais sur l'entendement humain, obra escrita con el objeto de refutar el *Ensayo* de Locke.—*Monadologie.—Essai de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, tratado al que va unida generalmente una disertación teológico-filosófica con el título de *Causa Dei asserta per justitiam ejus, cum caeteris perfectionibus, cunctisque actionibus conciliatam.—Principes de la nature et de la grâce fondés en raison.*

Leibnitz escribió pocas de sus obras en la lengua patria: la mayor parte y las más importantes fueron escritas, ó en latín, ó en francés.

§ 66.

FILOSOFÍA DE LEIBNITZ.

El cartesianismo, representado por Descartes, Mallebranche y Spinoza, había relegado en cierto modo á la sombra el principio de contradicción y el de causalidad por medio del *cogito, ergo sum*, y por medio del ocasionalismo. Leibnitz, para combatir y rectificar estas falsas y peligrosas direcciones, restablece la importancia científica del principio de contradicción, el cual, unido al de razón suficiente y á la afirmación de la fuerza ó causalidad eficiente en las substancias creadas, echa por tierra la tesis cartesiana, y restaura la tesis de la Filosofía escolástica bajo este doble punto de vista. «Nuestros razonamientos, escribe el filósofo alemán, están fundados sobre dos grandes principios:

el principio de contradicción, en virtud del cual juzgamos falso lo que envuelve contradicción, y verdadero lo que es opuesto contradictoriamente á lo falso, y el principio de la razón suficiente, en virtud del cual consideramos que no puede existir hecho alguno ni ser verdadera una afirmación, sin que exista una razón suficiente para que la cosa sea así y no de otra manera, por más que muchas veces no nos sean conocidas en particular estas razones suficientes de las cosas.» El universo ó la naturaleza no es un conjunto de esencias y verdades arbitrarias y mudables, sino que representa esencias con enlace y subordinación ontológica, representada por la ley de continuidad *(natura non facit saltum)*, constitutiva de la escala de los seres. Estas substancias materiales tampoco son inertes ó puramente pasivas, como pretende el cartesianismo: lejos de eso, toda substancia es activa ó capaz de acción *(la substance est un être capable d'action)* por su misma esencia, hasta el punto de que la esencia y substancia de las cosas consiste precisamente en la fuerza activa y pasiva *(in agendi patiendique vi consistere)*, la cual se encuentra en todas las substancias, aunque en diferentes grados. El mundo no es un puro mecanismo, compuesto de extensión y movimiento local, como dicen los cartesianos; no es una naturaleza pasiva é inerte de suyo, sino una naturaleza activa y llena de vida: *Toute la nature est pleine de vie.*

Esta vida, añade Leibnitz, no pertenece sólo al pensamiento, según afirma el cartesianismo; pertenece también á los cuerpos ó substancias extensas. Y con esta doctrina, el filósofo alemán echa por tierra el dualismo radical, la separación absoluta que entre el

espíritu y la materia establecía el cartesianismo: al dualismo absoluto, muerto y abstracto de la teoría cartesiana, Leibnitz sustituye el dualismo relativo, concreto y vivo de la Filosofía escolástica.

Leibnitz reconoce que en Dios está la fuente de las existencias finitas y también de las esencias en lo que tienen de real, en cuanto precontenidas *ab aeterno* en la mente divina, que es la región de las verdades eternas *(l'entendement de Dieu est la region des verités éternelles)*, según la palabra del filósofo alemán; pero éste rechaza al propio tiempo la teoría de Descartes (1), según la cual estas verdades eternas dependen de la voluntad de Dios.

Los principios y tesis generales que anteceden constituyen la base y como el principio generador de la Filosofía toda de Leibnitz, filosofía que vamos á resumir con la posible claridad.

La Monadología:

Por su originalidad, y sobre todo por su relación con las demás partes de la Filosofía leibnitziana, la monadología, que es una especie de teoría cosmológica, merece ocupar lugar preferente en la exposición de su Filosofía.

El universo mundo es un conjunto ó colección innumerable de mónadas substanciales, es decir, de substancias simples, activas, independientes y completas

(1) «Cependant, il ne faut point s'imaginer, avec quelques-uns, que les vérités éternelles étant dépendentes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Descartes parait l'avoir pris, et puis M. Poiret. Cela n'est véritable que des vérités contingentes.» *Œuvres de Leibn.*, t. II, pág. 397.

cada cual en su género. Todas las mónadas están dotadas de percepción y apetito, y su mayor ó menor perfección, su gradación ontológica, se halla en relación y depende del grado de percepción y apetito. Á nosotros sólo nos es dado conocer esta gradación bajo un punto de vista general, incluyendo en esta clasificación la mónada primitiva, que es Dios; pero no conocemos cada uno de los grados que constituyen y distinguen entre sí á las mónadas finitas ó derivadas de la primitiva, especialmente con respecto á las inferiores. *Monas seu substantia simplex in genere continet perceptionem et appetitum, estque, vel primitiva seu Deus, in qua est ultima ratio rerum, vel est derivativa, nempe monas creata, eaque est vel ratione praedita, mens, vel sensu praedita, nempe anima, vel inferiori quodam gradu perceptionis et appetitus praedita, seu anima analoga, quae nudo monadis nomine contenta est, cum ejus varios gradus non cognoscamus.*

Así, pues, además de la mónada infinita é increada (Dios), existen otros tres géneros de mónadas, ó sea lo que pudiéramos llamar mónadas intelectuales (espíritus, ángeles, almas racionales), mónadas sensibles (almas de los brutos), y mónadas inconscientes ó dotadas de animación similitudinaria *(anima analoga)* é imperfecta, grupo que abraza todas las inferiores al alma de los brutos, las cuales poseen, como se ha dicho, apetito y percepción, pero sin conciencia y sin apercepción de estos fenómenos. La percepción que se encuentra en todas las mónadas sin excepción entraña ó envuelve la representación del universo. Más todavía: la perfección de las mónadas finitas ó infinitas, conscientes ó inconscientes, se halla en relación y es

regulada por esta representación del universo y la percepción que la acompaña, de manera que la mónada tanto es más ó menos perfecta, según que representa al universo de una manera más ó menos clara, y según que su percepción es más ó menos distinta. Además del pensamiento y de la sensación, y debajo de ellos, «hay, dice Leibnitz, una infinidad de grados de percepción»; hay apeticiones y percepciones confusas é *infinitamente pequeñas*, percepciones y apeticiones más ó menos análogas á ciertas reminiscencias é ideas confusas, á ciertos sentimientos vagos que el hombre experimenta en sí mismo, á pesar de tener conciencia y pensamiento.

Las mónadas finitas son como los verdaderos átomos de la naturaleza *(sont les véritables atomes de la nature)*, y constituyen los elementos de todas las cosas; pues, aunque distintas, independientes y completas en su género, se reunen y armonizan entre sí las que tienen un grado de perfección análogo.

Toda substancia material, todo cuerpo viviente ó no viviente, orgánico ó inorgánico, piedra, planta, animal, hombre, etc., es un conjunto ó agregado de mónadas, de puntos metafísicos, de substancias simples, y, por consiguiente, aunque constituye un solo individuo *físico*, envuelve muchos individuos *metafísicos*. La diferencia entre las substancias orgánicas y animadas, y las inorgánicas é inanimadas, consiste en que en las primeras hay una entelequia superior, una mónada-reina que domina á las demás y en torno de la cual se agrupan, se coordinan y se organizan espontáneamente las otras: en el animal, por ejemplo, las mónadas que constituyen el cuerpo se agrupan y coordi-

nan en torno y bajo la dirección y obediencia del alma sensitiva, que es una entelequia central, ó una mónada de orden superior y capaz de imperar y dirigir á las que constituyen el cuerpo. En las segundas, ó sea en los cuerpos inanimados é inorgánicos, las mónadas que les sirven de elementos pertenecen á un grado análogo de perfección, y se mantienen en equilibrio, sin que haya una que domine á las demás.

Sin embargo, esta carencia de superioridad y dominación deberá entenderse de superioridad muy notable y sensible, so pena de admitir que el autor de la Monadología se contradice, toda vez que enseña, no solamente que en cada parte ú órgano de una substancia animada hay una entelequia ó mónada predominante, sino que toda mónada lleva consigo su correspondiente cuerpo orgánico *(omnem monadam suum corpus organicum habere)*, y constituye en realidad un ser vivo: *atque ita vivum constituere. Omnis monas creata est corpore aliquo organico praedita, secundum quod percipit appetitque.*

Aun así es difícil conciliar ciertos pasajes de Leibnitz relacionados con su Monadología, si no es interpretándolos en el sentido de la generación substancial de los escolásticos, es decir, que cada individuo físico ó substancia particular (piedra, elemento, planta, animal, etc.), es un compuesto ó supuesto substancial de varias mónadas afines y coordinadas entre sí, que representan la parte grosera y material *(materia prima)* del compuesto, y de una mónada especial y superior que las contiene, las actúa, las informa *(forma substantialis, actus primus substantiae)* y las unifica, constituyendo *una* substancia específica *(unum per se)* y *un*

supuesto ó individuo. Tal parece ser la verdadera opinión de Leibnitz, no ya sólo con respecto al hombre, en lo cual no cabe duda, según se verá después, sino con respecto á todo cuerpo que pueda llamarse verdadera substancia, y sin duda alguna con respecto á los cuerpos orgánicos, en los cuales el filósofo alemán reconoce un supuesto substancial *(unum substantiale)*, constituído y resultante de la unión substancial, íntima *(unum per se)* é inmediata entre la materia y la forma que enseñaban los escolásticos: *Aliam longe esse unionem, quae facit, ut animal vel quodvis corpus natura organicum sit unum substantiale, habens unam monadam dominantem, quam unionem, quae facit simplex aggregatum, qualis est in acervo lapidum: haec consistit in mera unione presentiae seu locali; illa in unione substantiatum novum constituente, quod scholae vocant* unum per se, *cum prius vocent* unum per accidens.

Á poco que se reflexione sobre este pasaje, se verá que la unión *quae facit unum substantiale*, en el sentido de Leibnitz, es idéntica á la unión substancial de los escolásticos, y que para Leibnitz, de esta unión resulta una nueva substancia *(substantiatum novum constituente)*, con unidad perfecta ó substancial *(unum per se)*, lo mismo qne para aquéllos. Añádase á esto que para Leibnitz, lo mismo que para los escolásticos, el alma, hablando propiamente, no es substancia, sino forma substancial ó primitiva *(Anima autem, proprie et accurate loquendo, non est substantia, sed forma substantialis, seu forma primitiva inexistens substantiae, primus actus)*, es el acto primero de la substancia animada ó viviente. Es, pues, indudable que, al

menos con respecto á los cuerpos orgánicos ó substancias dotadas de vida (plantas, animales, hombres), la teoría de Leibnitz es idéntica en el fondo á la teoría escolástica, y que bajo este punto de vista la Monadología del filósofo alemán lleva en su seno la generación substancial, la materia y la forma de la Filosofía escolástica.

Puesto que el mundo es conjunto de mónadas, y éstas son esencialmente activas, síguese de aquí que no hay substancia alguna, por imperfecta que se la suponga, que sea absoluta y puramente pasiva *(id quod passivum est nunquam solum reperiri)*, sino que la pasividad en las cosas creadas va siempre acompañada de alguna actividad, pudiendo decirse que consiste en esto la naturaleza substancial *(ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere)* ó íntegra de las cosas finitas. Pero si ninguna de estas es puramente pasiva é inerte, ninguna tampoco es puramente activa *(vicissim nullam dari creaturam mere activam)*, porque esto es propio de Dios, que es acto puro. Además de la actividad primitiva, que es, ó la misma esencia de la cosa, ó su forma substancial, hay la actividad secundaria, ó sea la tendencia ó conato á la acción, la cual es como intermedia entre la fuerza ó facultad primitiva y la acción misma *(inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit)*, la cual, por consiguiente, nace inmediatamente de esta potencia activa secundaria, y no de la actividad primitiva,ó sea de la misma substancia inmediatamente. Porque para Leibnitz, las facultades del alma, de la entelequia primitiva, son fuerzas secundarias y derivadas, que deben considerarse como modificacio-

nes (1) de la misma, ó sea como accidentes, los cuales no deben identificarse, sino distinguirse de la substancia, en opinión del filósofo alemán *(Si les accidens ne sont point distingués des substances.... pour quoi ne dira-t-on pas comme Spinoza, que Dieu est la seule substance, et que les créatures ne sont que des accidens ou modifications?)*, opinión con la cual, como en todas las que se acaban de indicar, concuerda con la doctrina de los escolásticos (2), y especialmente con la de Santo Tomás. Quien conozca á fondo esta doctrina, verá que la identidad ó coincidencia mencionada se extiende

(1) «Je conçois les qualités ou les forces derivatives, ou ce qu'on appelle formes accidentelles, comme des modifications de l'entelechie primitive; de même que les figures sont des modifications de la matière. C'est pourquoi ces modifications sont dans un changement perpetuel, pendant que la substance simple demeure.» *Essais de Théod.*, p. 3.ª, pág. 595.

(2) Sin contar lo que se ha dicho en el texto acerca de la identidad que se observa entre la teoría leibnitziana y la escolástica en orden á la constitución íntima y substancial de los seres vivientes, todo el contenido del último párrafo puede resolverse en las siguientes ideas y afirmaciones explícitas de la Filosofía escolástica: *Operari sequitur esse, et omne quod habet esse substantiale habet quoque aliquam vim et operationem.—Omnis creata substantia includit simul actum et potentiam.—Solus Deus est actus purus, atque adeo excludit omnem potentiam et passivitatem.—Praeter formam substantialem, quae est actus primus, dantur in substantia formae accidentales sive vires et potentiae quae profluunt seu derivantur a forma substantiali, et a quibus immediate procedunt actiones vel operationes.—Ejusmodi vires seu potentiae derivatae, tendunt ad operationem (potentia est propter actum) ex sua natura.—Nulla substantia creata est immediate activa. In solo Deo identificantur actio et substantia.—Potentiae seu vires agendi in creatis distinguuntur ab essentia.—Quaedam accidentia distinguuntur realiter a substantia.*

Despréndese de lo dicho hasta aquí que la doctrina de Leibnitz y la de los escolásticos coinciden frecuentemente hasta en puntos de importancia secundaria.

igualmente á la mayor parte de la Filosofía de Leibnitz que resta por exponer.

El mundo fué creado de la nada libremente por Dios, y Dios contiene de una manera eminente todas las cosas creadas, cuyas ideas preexisten en la esencia divina, á la vez que su esencia física, sus perfecciones y su existencia real se hallan contenidas virtualmente en Dios (1). Los efectos y el término propio de la acción creadora de Dios son las substancias *(Les effets de Dieu sont subsistants)* ó seres subsistentes *(terminus creationis est substantia*, decían los escolásticos). El entendimiento divino, como expresión de las ideas divinas, es la norma inmediata y la fuente de las esencias creadas, así como la voluntad de Dios es el origen y la razón suficiente de su existencia real y física: *Son entendement est la source des essences*, *et la volonté est l'origine des existences.*

Aunque Dios pudo crear ó no crear el mundo, una vez determinado á crear, se halla necesitado, al menos moralmente, á crear el mejor y más perfecto de los mundos posibles, y, por consiguiente, el mundo actual es necesariamente único y el más perfecto (2) entre todos los posibles.

---

(1) «L'essence de Dieu renferme les créatures éminemment, et a ainsi les idées de leur essence. Les effets sont toujours enveloppés virtuellement dans leur cause totale.»

(2) Este es uno de los pocos puntos de importancia en que Leibnitz se aparta de la doctrina de Santo Tomás. He aquí uno de los pasajes en que enseña y razona esta tesis: «L'on peut dire qu'aussitôt que Dieu a décerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendant à l'existence; et que ceux qui joints ensemble produisent le plus de *realité*, le plus de *perfection*, le plus *d'intelligibilité*, l'emportent.... l'entendement le plus parfait

El espacio es la misma extensión de los cuerpos, ó sea la coexistencia de su cantidad, así como el tiempo no es más que la sucesión de las cosas (*l'espace.... un ordre de coexistences, comme le temps est un ordre de successions)*, ó sea sus mutaciones en cuanto ordenadas y numeradas, lo cual coincide con el *numerus et mensura motus secundum prius et posterius*, de los escolásticos.

Debe, pues, rechazarse la opinión ó imaginación de los que hacen del espacio una substancia ó un ser real absoluto *(refuter l'imagination de ceux qui prennent l'espace pour une substance, ou du moins pour quelque être absolu)* y distinto de los cuerpos, como debe rechazarse también la opinión de Newton cuando considera el espacio como el *sensorium* ú órgano de que Dios se sirve para sentir las cosas (1), opinión incompatible con la

---

ne peut manquer d'agir de la manière la plus parfaite, et par consequent de choisir le mieux. Cependant, Dieu est obligé par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux : autrement non seulement d'autres auraient sujet de critiquer ce qu'il fait, mais qui plus est, il ne serait pas content lui même de son ouvrage, il s'en reprocherait l'imperfection; ce qui est contre la souveraine felicité de la nature divine.» *Essais de Théod.*, p. 2.ª, pág. 375.

(1) Después de refutar esta doctrina de Newton sobre el espacio, Leibnitz rechaza y hasta ridiculiza la teoría del mismo y de sus partidarios en orden á la dependencia y relación del mundo con respecto á Dios, en los siguientes términos: «M. Newton et ses sectateurs ont encore une fort plaisante opinion de l'ouvrage de Dieu. Selon eux, Dieu a besoin de remonter de temps en temps sa montre; autrement elle cesserait d'agir. Il n'a pas eu assez de vue pour en faire un mouvement perpetuel. Cette machine de Dieu est même si imparfaite, selon eux, qu'il est obligé de la décraser de temps en temps par un concours extraordinaire, et même de la raccommoder, comme un horloger son ouvrage.» *Œuvres*, t. II, pág. 414.

omnipotencia é infinidad de Dios. Toda vez que el espacio, considerado en sí mismo y con abstracción de los cuerpos, no es nada real, sino puramente ideal, es preciso decir que el espacio que concebimos fuera del mundo, es un espacio sin realidad alguna objetiva y meramente imaginario, según decían los escolásticos: *Puisque l'espace en soi est une chose idéale comme le temps, il faut dire que l'espace hors du monde soit imaginaire, comme les scolastiques mêmes l'ont bien reconnu.*

La extensión no constituye la esencia de los cuerpos, como pretende Descartes, pues sin contar que la extensión no basta para dar razón de todas las propiedades del cuerpo *(pour rendre raison de toutes les propriétés du corps)*, es preciso admitir que hay en la materia algo fuera de lo que es puramente geométrico ó extensión, y que es preciso añadir á ésta una noción superior ó metafísica, la noción ó idea de substancia, acción y fuerza: *Il y a dans la matière quelque autre chose que ce qui est purement géometrique, c'est-à-dire que l'étendue et son changement.... il y faut joindre quelque notion supérieure ou métaphysique, savoir, celle de la substance, action et force.*

La materia, añade Leibnitz, puede y debe dividirse en primera y segunda; ésta, que es una substancia completa, no es puramente pasiva, como quieren los cartesianos. La materia primera es puramente pasiva de suyo, pero deja de serlo desde que pasa á ser ó constituir una substancia completa por medio de alguna alma ú otra forma análoga, por medio de la *entelequia primera (une âme, ou une forme analogue à l'âme, une entéléchie première),* que en unión con la materia

prima, constituye al cuerpo como substancia completa ó como esencia específica.

De aquí se infiere que toda substancia creada, ya sea espiritual, ya sea material ó corpórea, es esencialmente activa, en el sentido de que lleva en sí ó contiene un principio activo fundamental y esencial, un acto primero, una fuerza primitiva que, unida á la materia, constituye la substancia corpórea y le comunica la capacidad y como una fuerza primitiva *(comme une capacité primitive d'activité)* de acción; y este acto primero, este principio substancial y esencial de actividad, es lo que se llama *alma* en los vivientes y *forma substancial* en las otras substancias corpóreas ó materiales. *Et c'est ce principe substantiel qui, dans les vivants, s'appelle* ÂME, FORME *substantielle dans les autres.*

Leibnitz combate y rechaza enérgicamente la teoría de los ocasionalistas, no solamente porque niega la actividad ó fuerza á las substancias creadas, sino también porque entraña consecuencias peligrosas *(est sujette à des conséquences dangereuses)*, entre las cuales puede contarse su afinidad con la doctrina de Spinoza cuando convierte las substancias finitas en modificaciones de la substancia divina (1), dada la íntima co-

(1) «Il s'en faut beaucoup que la doctrine des causes occasionnelles augmente la gloire de Dieu en brisant l'idole de la nature; et au contraire, les choses créées s'evanuissant en de pures modifications d'une unique substance divine, elle va à identifier Dieu, comme l'a fait Spinoza, avec la nature même des choses; car ce qui n'agit pas, ce qui manque de puissance active, ce qui est dépouillé de toute marque distinctive, et en fin de toute raison et principe de subsistance, cela ne saurait être une substance à aucun titre.» *Œuvres*, t. I, pág. 467.

nexión que existe entre la idea de substancia y la de fuerza.

Las mónadas ó substancias creadas son por sí mismas el principio de todas las modificaciones, movimientos y acciones que en ellas se realizan; la existencia y sucesión de estos movimientos se verifican con sujeción al principio de la razón suficiente, en el sentido de que toda modificación, todo acto, toda mudanza que se verifica en cada mónada ó substancia, es efecto de su estado anterior y principio del siguiente. Así es que todos los sucesos y cambios de las cosas están sujetos á una especie de predestinación *(tous les événements sont prédeterminés)* necesaria, y representan el encadenamiento natural entre lo pasado, lo presente y lo futuro: *Le present est plein de l'avenir et chargé du passé.*

Psicología.

El hombre es un supuesto ó persona que resulta de la unión íntima y esencial entre el alma y el cuerpo *(une vrai union entre l'âme et le corps)*, puesto que la primera es forma substancial del segundo, y como tal es el principio de la unidad de esencia *(unum per se)* y de persona en el hombre.

Las almas humanas no son creadas por Dios en el instante de su unión con el cuerpo, sino que preexisten desde el origen de las cosas, ó al menos de los seres animados, no como almas racionales, sino más bien como almas sensitivas. Al unirse con el cuerpo humano, reciben la razón, bien sea por medio de una evolución ó transformación natural que las convierte de sensitivas en racionales, bien sea que Dios comunique la razón al alma sensitiva por medio de una operación

particular, por una especie de transcreación (1) ó transformación creadora.

Aunque entre el alma y el cuerpo en el hombre, puede decirse que hay comunicación metafísica en virtud de su unión substancial y constitutiva de la unidad de persona *(quoique la communication métaphysique subsiste toujours, qui fait que l'âme et le corps composent un même suppôt, ou ce qu'on appelle une personne)*, no existe comunicación física entre los dos seres, sino que cada cual obra por sí mismo y en sí mismo con independencia absoluta y sin que intervenga causalidad alguna real y eficiente entre ellos. Si á movimientos, actos y estados determinados del alma, acompañan y siguen determinados movimientos y estados por parte del cuerpo, es en virtud de una *armonía preestablecida*, es decir, porque conociendo Dios en su ciencia infinita que la serie de movimientos y estados que se verificarían en el alma A, corresponde exactamente á la serie de movimientos y estados que se verificarían en el cuerpo B, decretó su unión. En esta hipótesis, el

(1) «Je croirais que les âmes qui seront un jour âmes humaines, comme celles des autres espèces, ont été dans les semences et dans les ancêtres jusqu' à Adam, et ont existé par consequent depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organisé.... Mais il me parait encore convenable par plusieurs raisons qu'elles n'existassent alors qu'en âmes sensitives ou animales, douées de perception et de sentiment, et destituées de raison; et qu'elles sont demeurées dans cet état jusqu'au temps de la génération de l'homme à qui elles devaient appartenir, mais qu'alors elles ont reçu la raison, soit qu'il ait un moyen naturel d'élever une âme sensitive au degré d'âme raisonnable (ce que j'ai de la peine à concevoir), soit que Dieu ait donné la raison à cette âme par une opération particulière, ou, si vous voulez, par une espèce de transcreation.» *Essais de Theod.*, 1.ª p., pág. 208.

alma debe concebirse como un autómata espiritual que marcha *(l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel)* ó se mueve en perfecto acuerdo con otro autómata material, en virtud de la ciencia, previsión y operación de Dios, á la manera que dos relojes pueden marchar en perfecto acuerdo en virtud de la previsión y construcción armónica por parte del artífice.

La observación interna, la experiencia sensible y la razón, son las fuentes principales del conocimiento humano. El alma humana no contiene sólo la representación más ó menos clara del universo, como las mónadas inferiores, sino que representa y expresa de una manera más directa y principal á Dios que al mundo *(les esprits expriment plutôt Dieu que le monde)*, en atención á su naturaleza espiritual.

De aquí la fuerza ó luz innata de la razón *(lumen innatum)* para percibir y conocer ciertas verdades primarias, que, sin ser innatas propiamente, lo mismo que las ideas que las constituyen y cuyas relaciones expresan, puèden decirse innatas *virtualiter*, en atención á que basta que la experiencia y los sentidos exciten la actividad intelectual del alma, para que broten, por decirlo así, de su substancia; porque nuestra mente ó inteligencia, aunque no es una parte de la Divinidad, es una imagen de la Divinidad: *Non pars est, sed simulacrum Divinitatis.*

Teodicea y moral.

La idea de Dios no es propiamente innata, ni basta por sí sola para demostrar la existencia de Dios, según pretendía Descartes. La existencia de Dios se demuestra, sin embargo, de una manera tan fácil como evidente por medio de las pruebas metafísicas, morales y

físicas, y, si se quiere, por la ontológica de Descartes, pero á condición de completarla, pues es insuficiente y carece de valor demostrativo en los términos en que la presenta Descartes.

Dios es una mónada ó substancia que existe *a se;* que entraña necesidad absoluta en su esencia y existencia; que es infinitamente superior en perfección á todas las demás mónadas; que es trascendente con respecto á todas éstas, y, por consiguiente, al universo; que es el primer principio y la última razón suficiente de aquellas *per creationem ex nihilo*, y que, como tal, se halla fuera y sobre toda la serie de mónadas que integran el mundo, por grande que se suponga su número: *Il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou série de ce detail de contingences, quelque infini qu'il pourrait être.*

Dios es á la vez esencia infinita, inteligencia infinita y voluntad infinita. Como esencia infinita es la razón suficiente de la posibilidad de los seres finitos, ó sea de su esencia, á la vez que como voluntad es la razón suficiente de su existencia *(est la source des possibilités comme des existences; des unes par son essence, des autres par sa volonté):* como inteligencia infinita, se conoce á sí mismo y conoce todas las cosas posibles y existentes en su propia esencia.

Las verdades eternas que se refieren á las esencias de las cosas tienen cierta realidad objetiva correspondiente á su posibilidad, fundada en el ser mismo de Dios, sin el cual nada habría posible *(realitatem habet fundatam in divina existentia, nisi enim Deus existeret, nihil possibile foret)*, y, por consiguiente, estas verdades, lejos de ser arbitrarias ó dependientes de la

voluntad de Dios, como pretende Descartes *(il ne faut pas s'imaginer que les verités èternelles.... dependent de sa volonté, comme Descartes parait l'avoir pris),* son, por el contrario, necesarias é inmutables, como las esencias de las cosas y las ideas divinas que les sirven de fundamento.

Si todas las cosas dependen de Dios en cuanto á su esencia y posibilidad, claro es que dependen también de Dios y de una manera más completa, si cabe, por parte de la existencia y de la operación. Por parte de la primera, porque de la voluntad libre de Dios reciben la existencia libremente, y por la voluntad libre de Dios permanecen en ella ó se conservan. Por parte de la operación, porque Dios concurre á la acción de las cosas creadas, y esto de una manera *inmediata* y hasta especial ó propia de Dios, influyendo, no sólo en la producción del acto, sino en el *modo* ó calidad del acto (1), según que es libre ó necesario.

(1) «Actualia dependent a Deo, tum in existendo, tum in agendo, nec tantum ab intellectu ejus sed etiam a voluntate. Et quidem in *existendo*, dum omnes res a Deo libere sunt creatae, atque etiam a Deo conservantur; neque male docetur conservationem divinam esse continuatam creationem, ut radius continue a sole procedit; etsi creaturae nec ex Dei essentia, neque necessario promanent.

»*In agendo* res dependent a Deo, dum Deus ad rerum actiones concurrit, quatenus inest actionibus aliquid perfectionis, quae utique a Deo manare debet. Concursus autem Dei, etiam ordinarius seu non miraculosus, simul et immediatus est et specialis. Et quidem *immediatus*, quoniam effectus non ideo tantum dependent a Deo, quia causa ejus a Deo orta est, sed etiam quia Deus non minus, neque remotius in ipso effectu producendo concurrit, quam in producenda ipsius causa: *specialis* vero est concursus, quia non tantum ad existentiam rei actusque dirigitur, sed etiam ad existendi modum et qualitates.» *Causa Dei asser.*, etc., núm. 9.

Como se ve, este pasaje de Leibnitz contiene la teoría de Santo

Dios no solamente es perfectamente libre *(est liberrimus)* con respecto á las cosas finitas, sino que su objeto es siempre el bien verdadero *(at divina voluntas nonnisi bonum simul et verum)* y nunca el bien aparente, como sucede algunas veces en la voluntad finita. Aunque Dios no puede errar en su elección, ni por consiguiente elegir el mal, esto, lejos de perjudicar á su libertad, revela y entraña mayor perfección de la misma: *Etsi enim Deus non possit errare in eligendo.... hoc tamen ejus libertati adeo non obstat, ut eam potius maxime perfectam reddat.*

La voluntad humana tiene por objeto propio el bien universal *(la volonté tend au bien en général)*, y á este bien, como á su último fin y perfección suprema, se dirige en sus actos nuestra voluntad. El objeto real en que existe esta perfección suprema del hombre, es Dios: *et la suprême perfection est en Dieu.*

Además de la espontaneidad, la cual conviene á la voluntad precisamente como voluntad ó como tendencia al bien intelectual, la voluntad como libertad entraña y exige la deliberación *(libertas quae consistit in eo ut actio voluntaria sit spontanea ac deliberata)*, porque sin facultad de deliberar y elegir entre varios extremos posibles, no hay libertad.

Tomás sobre la materia, y al leerlo parece que se está leyendo un artículo de la *Suma*. La conformidad de pensamiento sobre este punto es de tal naturaleza, que se extiende hasta los detalles secundarios y matices de la idea. Las últimas palabras del filósofo alemán, si no son una reminiscencia, son eco fiel del pensamiento del Angélico Doctor, cuando escribía: «Cum voluntas Dei sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod *eo modo* fiant quo Deus fieri vult.»

Sin embargo, esta facultad de elección ó esta indiferencia entre varios extremos, no debe considerarse como una indiferencia de perfecto equilibrio y puramente pasiva, pues la voluntad elige el objeto en el cual percibe mayor bondad *(la volonté n'est déterminée que par la bonté prévalente de l'objet)*, y hasta puede decirse que la voluntad humana, en el instante de elegir, se halla predeterminada por varias causas segundas (inclinaciones naturales, circunstancias de lugar y tiempo, pasiones, etc.), y por Dios como causa primera de todo acto, sin que por esto se destruya la libertad, pues aunque el acto se pondrá y realizará ciertamente (1), no se realizará de una manera necesitante y fatal.

El mal, en cuanto mal, no tiene causa eficiente *(le formel du mal n'en a point d'efficiente)*, sino más bien deficiente, porque no es más que la privación ó carencia de alguna perfección ó realidad.

---

(1) Como se ve, hasta en esta cuestión difícil y espinosa, pero opinable, Leibnitz coincide con Santo Tomás, como coincide en casi todo lo que á la teodicea y moral se refiere. «Si la prescience n'a rien de commun avec la dépendance ou indépendance de nos actions libres, il n'en est pas de même de la préordination de Dieu, de ses decrets, et de la suite des causes, que je crois toujours contribuer à la détermination de la volonté. Et si je suis pour les Molinistes dans le premier point, je suis pour les prédéterminateurs dans le second, mais en observant toujours que la prédétermination ne soit point nécessitante. En un mot, je suis d'opinion que la volonté est plus inclinée au parti qu'elle prend, mais qu'elle n'est jamais dans la nécessité de le prendre: il est certain qu'elle prendra ce parti, mais il n'est point nécessaire qu'elle le prenne.» *Essais de Théod.*, 1.ª p., num. 43. *Actio ad quam Deus movet*, dicen los partidarios de la predestinación gratuita y de la premoción física, *vel quam Deus decrevit, infallibiliter ponitur, sed non necessario.*

El fundamento general, y digamos la razón suficiente primitiva del mal, es la limitación nativa de los seres creados; y como quiera que esta limitación es inseparable y esencial á toda cosa creada, y por lo mismo finita, síguese de aquí que aunque la existencia actual y real del mal no es necesaria, sino contingente, su fundamento, ó sea la posibilidad del mal, es necesaria: *Fundamentum mali est necessarium, sed ortus tamen contingens, id est, necessarium est ut mala sint possibilia, sed contingens est ut mala sint actualia.*

El mal se divide en *metafísico*, que es la misma imperfección mayor ó menor de cada ser creado, ó sea su limitación; *físico*, que es la carencia de las perfecciones físicas correspondientes y posibles en su ser, como la ceguera, la ignorancia, la enfermedad, etc., y *moral*, que es la culpa, ó sea el defecto de moralidad en la acción humana.

La razón del mal conviene con propiedad mayor al mal moral que al físico y metafísico, y de tal manera se opone á los atributos de Dios, que sólo puede ser objeto de su voluntad permisiva, pero nunca de su voluntad directa. Entre las diferentes razones porque Dios permite el mal, una es para que no se impida la existencia de muchos bienes (1), según observó Santo Tomás de Aquino.

Dios concurre á la producción y existencia de las acciones moralmente malas del hombre, en lo que tienen de bueno, que es su realidad positiva, pero no en lo que tienen de malo, ó sea por parte de la privación

(1) «Unde Thomas de Aquino, post Augustinum non incommode dixit, Deum permittere quaedam mala fieri, ne multa bona impediantur.» *Causa Dei ass. per just.*, núm. 34.

del orden moral, la cual procede, no de la eficiencia de Dios, sino de la debilidad ó deficiencia de la causa creada : *ita bona erunt a divino vigore*, *mala a torpore creaturae.*

§ 67.

CRÍTICA.

La Filosofía de Leibnitz representa una reacción y lucha contra el sensualismo de Locke; pero ante todo y sobre todo, reacción y lucha contra el cartesianismo en sus principales direcciones y tendencias. Reacción contra el mecanismo de Descartes, reacción contra el ontologismo de Mallebranche, reacción contra el panteismo de Spinoza, derivaciones parciales del cartesianismo, y reacción, finalmente, contra la tendencia racionalista incubada por la doctrina de Descartes y desarrollada por sus discípulos y sucesores. Mientras que aquél y éstos hacen alarde de marchar por sí solos y de atenerse á su razón individual con independencia de toda autoridad, condenando al olvido, cuando no al menosprecio, la tradición filosófico-cristiana, y especialmente la tradición filosófico-escolástica, Leibnitz, no solamente respeta y ensalza á los representantes de esta tradición, sino que adopta y enseña sus soluciones filosóficas; porque si en los escritos del filósofo de Leipzig se tropieza con frecuencia con elogios y citas de los escolásticos, todavía es más frecuente tropezar con teorías, opiniones y soluciones propias de la Filosofía escolástica. Si se exceptúan sus teorías sobre el

optimismo, sobre la armonía preestablecida, sobre el origen del alma racional y algunos puntos de la Monadología, apenas se encuentra alguna tesis de importancia que no se halle en perfecto acuerdo con la Filosofía escolástica, y especialmente con la doctrina de Santo Tomás. Y decimos algunos puntos de la Monadología, porque ya queda indicado que ésta, como teoría cosmológica, no sólo entraña las teorías de la materia y forma de la generación substancial, que constituían parte esencial de la Filosofía escolástica, sino que coincide con ésta en la mayor parte de sus tesis y aplicaciones.

Así es que la Filosofía de Leibnitz puede considerarse como una concepción ecléctica, en la cual, al lado de algunas teorías más ó menos originales, de algunas ideas relacionadas con la doctrina de Descartes y de Locke, predomina el elemento escolástico en general, pero especialmente la concepción filosófica de Santo Tomás, pudiendo decirse que la doctrina de éste sirvió al primero de guía y norte en sus especulaciones filosóficas (1), y más todavía en las teológicas, de las cuales hacemos aquí caso omiso. Parece como que

(1) Ritter reconoce y confiesa la influencia preponderante que sobre el espíritu y la educación científica de Leibnitz ejerció la escolástica, y con especialidad la doctrina de Santo Tomás: «Il avait dès sa jeunesse étudié avec ardeur la Philosophie scolastique. Elle a exercé incontestablement une action assez profonde sur son éducation philosophique. Il continua jusque dans les derniers temps de sa vie d'en faire si grand cas que, selon lui, quiconque ne parlait pas en théologie la langue scolastique, ne s'exprimait pas exactement. Il n'a pas sans doute approfondi avec un zèle égal tous les systèmes de la Philosophie scolastique; c'était principalement le système de Tomas d'Aquin qui lui servait de guide».

el genio profundo, cristiano y universal del Ángel de las Escuelas ejercía cierta atracción fascinadora sobre el genio profundo, enciclopédico y cristiano de Leibnitz: descúbrese cierta simpatía entre estos dos grandes pensadores.

Preciso es reconocer, sin embargo, que la concepción filosófica de Leibnitz entraña defectos y errores que desvirtúan su valor científico, y, sobre todo, algunas tendencias muy peligrosas. Su teoría optimista pone límites irracionales al poder infinito de Dios. La armonía preestablecida es una hipótesis destituída de fundamento, y una invención poética más bien que una teoría filosófica, sin que por eso deba identificarse con el ocasionalismo, según han hecho algunos. Porque la verdad es que una cosa es la armonía preestablecida, y otra el ocasionalismo: para éste, Dios es el principio eficiente de los actos del alma y del cuerpo; para aquélla, los actos del alma proceden del alma como de su principio y causa eficiente; los actos del cuerpo proceden del cuerpo.

Á pesar de los esfuerzos que el autor de la Monadología hace para salvar la libertad humana y la contingencia de los fenómenos, es lo cierto que su teoría acerca de la relación lógica y necesaria que existe en la serie de los actos ó manifestaciones de la actividad de cada mónada, conducen al fatalismo y al determinismo.

Empero el defecto más grave, á la vez que el mayor peligro de la Filosofía leibnitziana, consiste en abrir la puerta á la teoría evolucionista, consiste en su tendencia al transformismo. Al afirmar en su Monadología que las mónadas constituyen una serie en la cual

la distancia de una á otra es *infinitamente pequeña* para evitar y excluir las transiciones apreciables *(natura non facit saltum)* ó sensibles ; al suponer, en armonía con esta doctrina, que el reposo es un movimiento infinitamente pequeño, y la obscuridad una luz infinitamente pequeña, se prepara el camino para borrar la distinción esencial y específica entre los seres, entrando de lleno en el terreno evolucionista. El peligro aumenta, y lo que era sólo tendencia se convierte en deducción lógica y necesaria, si se tiene en cuenta la teoría del filósofo alemán acerca del origen del alma humana. Porque la verdad es que si esta preexistió como alma sensitiva; si adquirió la razón con posterioridad á su existencia substancial como alma; si pasó, en fin, del estado y condición de alma sensitiva y animal, al estado y condición de alma racional y humana, según opina Leibnitz, el transformismo es una verdad, y la escala cosmológica de los seres puede y debe explicarse por medio de la teoría evolucionista. Si esta puede explicar el tránsito desde el reino sensitivo al racional, no hay razón alguna para negar la posibilidad del tránsito evolucionista desde el reino mineral al vegetal, y desde éste al animal. Es incontestable que la teoría de Leibnitz sobre el alma humana, en unión con su teoría monadológica, contiene el germen y entraña el fondo del darwinismo contemporáneo.

Sabido es que en su lucha contra Locke, Leibnitz resumía su teoría ideológica en el apotegma *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, *nisi intellectus ipse.* Excusado parece observar que la idea contenida en las últimas palabras pertenece á la Filosofía escolástica, la cual, al hacer uso del citado apotegma,

lo entendía en el mismo sentido que Leibnitz, y aun con mayor rigor, según se desprende claramente de la teoría adoptada generalmente acerca de la naturaleza y funciones del entendimiento agente.

Ya hemos indicado que si entre Leibnitz y Santo Tomás hay afinidad de doctrinas en el terreno puramente filosófico, esta afinidad es mayor y se convierte casi en perfecta identidad en el terreno teológico. Lo mismo puede decirse con respecto al problema filosófico-teológico referente á la conformidad y armonía de la fe revelada con la razón natural, de la Filosofía con la Teología. Leibnitz resuelve este problema fundamental en el mismo sentido que Santo Tomás, y su *Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón* puede considerarse como una defensa y un comentario de la doctrina de aquél sobre la materia, y especialmente de los primeros capítulos de la *Summa contra gentiles* (1). No

(1) Al hablar en el citado *Discurso* de la posibilidad de los milagros y de lo que los escolásticos llamaban *potencia obedencial* de las cosas creadas, Leibnitz rechaza la opinión de los que suponían que Dios puede comunicar á las criaturas la facultad de crear: y por cierto que en esta cuestión secundaria, como en tantas otras, hay perfecto acuerdo entre el filósofo alemán y Santo Tomás, el cual, como es sabido, opina también que Dios no puede comunicar á ninguna criatura la facultad de crear. «Cela fait voir que Dieu peut dispenser les créatures des lois qu'il leur a prescriptes, et y produire ce que leur nature ne porte pas, en faisant un *miracle*, et lors qu'elles sont élevées à des perfections et à des facultés plus nobles que celles où elles peuvent arriver par leur nature. Les scolastiques apellent cette faculté une *puissance obedentielle*, c'est-à-dire, que la chosse acquiert en obeissant au commendement de celui qui peut donner ce qu'elle n'a pas, quoique ces scolastiques donnent ordinairement des exemples de cette puissance, que je tiens pour impossibles, comme lorsqu'ils prétendent que Dieu peut donner à la creature la faculté de créer.» *Discours de la conf. de la foi avec la raison,* núm. 3.°

de otra suerte el tratado del filósofo alemán *(causa Dei asserta per justitiam ejus*, etc.), bien puede considerarse como un programa de teología sacado de la *Suma teológica* de Santo Tomás.

En cambio, algunas de sus ideas han servido de punto de partida para ciertos sistemas heterodoxos y para teorías panteistas y racionalistas de los tiempos modernos. Tal acontece, por ejemplo, con la distinción que establece entre la *percepción* (pensamiento, idea inconsciente) común á todas las mónadas, y la *apercepción* (pensamiento, representación consciente), que conviene á otras mónadas y también á unas mismas en condiciones y tiempos diferentes, distinción que sugirió á Hartmann su famosa teoría (1), y que contiene en germen toda su *Filosofía de lo inconsciente.*

No es sólo en Hartmann en quien se nota la influencia de las ideas de Leibnitz. Obsérvase igualmente en otros varios filósofos modernos, pero principalmente en Herbart, cuya concepción metafísica puede considerarse como una reproducción, con ciertas variantes y adiciones, de la teoría monadológica de Leibnitz. Sin necesidad de reconocer y apellidar á Leibnitz como hace Durdik, el gigante verdadero ó único de la Filosofía alemana *(eigentlichen Gigantem der deutschen Philosophie)*, considerado desde el punto de vista de su influencia, toda vez que hay otros cuya influencia ha sido y es más universal y completa, bien puede concedérsele ese epíteto, si nos atenemos al fondo real

(1) Así lo reconoce explícitamente el mismo Hartmann, cuando escribe: «Je suis hereux de reconnaître que la lecture de Leibnitz m'a suggéré la premiere idée des recherches que je poursuis ici.» *Philos. de l'Inconscient*, introd., pág. 19.

y al valor interno de su Filosofía. La cual, excepción hecha de algunas ideas más ó menos erróneas, inexactas ó gratuítas, tiene el mérito indisputable y casi único entre los filósofos alemanes, de armonizar la Filosofía cristiana con la Filosofía moderna, en lo que ésta tiene de bueno y realmente progresivo; de cultivar las ciencias todas desenvolviéndolas y perfeccionándolas, sin chocar con la verdad revelada ni establecer antagonismos entre la ciencia humana y la religión católica; de levantar, en fin, el edificio majestuoso de la Filosofía, adornado, renovado parcialmente y embellecido sobre la base ancha y sólida de la Filosofía de los escolásticos, y principalmente de la de Santo Tomás. «Si se pregunta (escribe Ritter) (1) cuál de los elementos citados contribuyó en mayor escala al conjunto de sus ideas ulteriores, no puede desconocerse que el primer lugar pertenece á los sistemas de Tomás de Aquino y de Descartes.»

Aunque el historiador alemán coloca á Descartes al lado del Doctor Angélico, para cualquiera que haya leído los escritos de Leibnitz y conozca al propio tiempo las obras de Santo Tomás, es cosa clara é indiscutible que la influencia ejercida por éste sobre la doctrina de Leibnitz es muy superior á la que corresponde al filósofo francés.

Y no es sólo el pensamiento de Santo Tomás el que se observa con frecuencia en el fondo de la Filosofía de Leibnitz: aunque en menor escala, aparece allí también el pensamiento de muchos escolásticos á la vez que el de Aristóteles. El nombre de éste y el de los es-

(1) *Hist. de la Philos. mod.*, t. II, pág. 242.

colásticos en general, fué rehabilitado en cierto modo por Leibnitz. El cual, si bien en los principios de su educación literaria y científica se dejó llevar de la corriente en contra de Aristóteles y los escolásticos que dominaba á la sazón en las escuelas, no solamente supo contenerse dentro de ciertos límites por entonces (1), sino que, andando el tiempo, se declaró más y más contra aquella ciega corriente antiaristotélica y antiescolástica, llevando á cabo una especie de rehabilitación de Aristóteles y de los escolásticos, cuyos gérmenes se vislumbran ya en el prefacio y notas que puso al libro de Nizzoli y en su carta *de Aristotele recentioribus reconciliabili.*

En resumen: en este concepto y desde este punto de vista, el sistema filosófico de Leibnitz puede considerarse como la antítesis del sistema de Descartes, pues mientras éste representa y contiene el exclusivismo del elemento tradicional y la pretensión de levantar todo el edificio filosófico sobre una base puramente individualista, el sistema del filósofo alemán representa y contiene una especie de eclectismo superior, en el cual

(1) Buena y palpable prueba de esta moderación relativa de Leibnitz en orden á los escolásticos, aun durante este primer período de su educación literaria, es el prefacio que puso al libro de Nizolius, intitulado *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos.* Los escolásticos, incluso Santo Tomás, son los *seudofilósofos* á que aludia y á quienes combatia Nizzoli en esta especie de programa del Renacimiento contra la escolástica. Cualquiera creeria que Leibnitz, en su calidad de editor y comentador de este libro, entraría de lleno en el pensamiento del autor; pero, lejos de eso, el filósofo alemán, á vuelta de algunas aprobaciones vagas del pensamiento del autor y de algunos elogios personales del mismo, reprueba las diatribas de éste y califica de inexactos y erróneos no pocos de sus razonamientos y alegatos contra Aristóteles y los escolásticos.

tienen el puesto que de justicia les corresponde la antigua Filosofía griega, la Filosofía patrística, la Filosofía escolástica y la Filosofía moderna. Ni es este el único punto de vista importante en que Leibnitz se aparta de Descartes, ni la única antinomia fundamental, por decirlo así, que se descubre entre sus sistemas. Con respecto al problema cosmológico, poco ó nada hay de común entre el mecanismo cartesiano y el dinamismo leibnitziano, y en el orden filosófico-teológico, Leibnitz sustituye un armonismo superior y comprensivo al semiracionalismo de Descartes. El autor de la Monadología, al escribir su *Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón*, escribía la refutación más concluyente del *Discurso sobre el método* del filósofo francés.

§ 68.

CONTEMPORÁNEOS DE LEIBNITZ EN ALEMANIA.

Aunque el nombre de Leibnitz eclipsó el de sus contemporáneos en todos los países germánicos, cosa muy natural atendida la superioridad incontestable de su genio, la historia de la Filosofía no debe pasar en silencio los nombres de Pufendorf, de Tschirnhausen y de Thomasio.

a) El barón de *Pufendorf* (Samuel, 1632-1694), hijo de un pastor protestante, aunque no merece en rigor el nombre de filósofo, influyó en la marcha y vicisitudes de la Filosofía por medio de sus trabajos referentes al derecho y á la moral. Pufendorf, amal a-

mando en cierto modo las teorías de Grocio y de Hobbes, enseña que la sociabilidad humana trae su origen del amor de sí mismo (1); pues si por un lado este egoismo induce al hombre á buscar la sociedad de otros para satisfacer y llenar todas sus necesidades (Grocio), por otro le lleva á luchar contra los demás individuos que disminuyen sus medios de vida (Hobbes), lucha que debe ser moderada y regulada por la sociedad.

Estos dos aspectos ó fundamentos del egoismo como principio de la sociedad, entrañan por parte de los asociados la obligación de procurar la constitución y afianzamiento de los lazos sociales, deber fundamental, del cual derivan todos los demás deberes, tanto jurídicos como morales.

Pufendorf aplicó además al derecho y á la moral el semiracionalismo que Descartes había aplicado á la Filosofía en general. Esta tendencia separatista, y la tendencia utilitaria ó egoista que encierra su teoría social, constituyen el carácter dominante de la doctrina de Pufendorf.

b) *Tschirnhausen* (Walther, 1651-1708), matemático y físico eminente, siguió la dirección racionalista del cartesianismo; atacó con dureza y menospreció la Filosofía antigua, y en su *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia*, propende también al empirismo baconiano.

c) *Thomasio* (Christian, 1655-1728) cultivó principalmente la moral, el derecho y la lógica. En la mo-

(1) Las principales obras de Pufendorf, son: *Elementa jurisprudentiae universalis.—De jure naturae et gentium*, *libri* VIII. La que lleva el título *De officio hominis et civis*, es una especie de compendio de la anterior.

ral y el derecho siguió generalmente la doctrina de Pufendorf, como se ve en su *Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris naturalis secundum hypotheses Pufendorfii perspicue demonstrantur*, y también en su *Introductio in Philosophiam moralem.* Sin embargo, en los últimos años de su vida se apartó de Pufendorf sobre puntos importantes, y afirmó que el derecho natural no comprende más que los preceptos negativos que se refieren á los actos exteriores. En sus tratados de lógica (1) concede especial importancia al sentido común, siendo como el precursor de la escuela escocesa en este concepto. Trata con grande menosprecio á Aristóteles y á los escolásticos; acumula y repite contra aquél y éstos las anécdotas y acusaciones de los filósofos del Renacimiento, y con particularidad las de Patrizzi, y puede ser considerado como uno de los que más contribuyeron á las insulsas diatribas y al rutinario menosprecio de que la Filosofía de Aristóteles y la escolástica fueron objeto por parte de la *turba multa* de tratadistas posteriores, y de esos autores de filosofías elementales á lo Genovesi y á lo Vernei, para los cuales no había más Filosofía digna de semejante nombre que la de Descartes y Bacón, ni más lógica que el *Ars cogitandi* de Port-Royal.

No debe confundirse este Thomasio con su padre Jacobo ó Santiago Thomasio, el cual fué uno de los principales maestros de Leibnitz. Por cierto que no le fué

(1) El principal lleva por titulo: *Introductio in Philosophiam rationalem, in qua omnibus hominibus via plana et facilis panditur, sive syllogistica, verum, verosimile et falsum discernendi, novasque veritates inveniendi.*

dado, á pesar de los esfuerzos que al efecto hizo, transmitir á su discípulo el menosprecio y la enemiga ciega que profesaba á los filósofos griegos y á los escolásticos, sin distinción de nombres y escuelas. Nuestro filósofo, después de dar gracias á Dios porque le preservó de los errores de Platón, de Aristóteles, de los estoicos y de los escolásticos, echa en cara á estos últimos haber exagerado las fuerzas de la voluntad humana y de la razón en perjuicio de los dogmas cristianos, y principalmente del que se refiere al pecado original. Para probar esta tesis y otras semejantes, escribió varios opúsculos, uno de los cuales lleva el siguiente significativo título: *De causis ineptiarum barbari aevi scholastici*.

§ 69.

KIRCHER.

Contemporáneo también y compatriota de Leibnitz fué el P. Atanasio Kircher, el cual, sin ser filósofo en el sentido propio de la palabra, y sin haber escrito siquiera una obra importante de Filosofía, merece, sin embargo, que se haga mención de su nombre y sus escritos en la historia de esta ciencia. El siglo XVII podrá presentar muy pocos escritores de conocimientos tan extensos y variados, y tal vez ninguno de fecundidad literaria tan grande como el P. Kircher, que, nacido en las cercanías de Fulda en los primeros años de aquel siglo (2 de Mayo de 1602), murió en Roma á los setenta y nueve de su edad.

Que la fecundidad literaria de este jesuíta alemán fué verdaderamente admirable, pruébanlo los veintinueve volúmenes en folio que componen sus obras, sin contar algunas inéditas; y que sus conocimientos fueron muy variados y verdaderamente enciclopédicos, pruébalo el contenido de esos volúmenes, en que se habla de todas las ciencias y de casi todas las artes é industrias entonces conocidas. Pero á la universalidad y á la variedad de sus conocimientos no responden ciertamente la profundidad y la exactitud de las ideas. Al lado de algunos descubrimientos físicos y matemáticos; al lado de observaciones atinadas sobre muchas materias; al lado de ciertas ideas más ó menos originales y sólidas, abundan ideas y afirmaciones arbitrarias, rebuscadas y peregrinas hasta rayar en extravagantes. Los títulos mismos y epígrafes de sus obras (1) indican y revelan su tendencia á lo peregrino y paradójico.

Efecto y expresión de esta tendencia fué la importancia que concedió á la doctrina de Lulio, y con especialidad á su famosa *Ars magna,* hasta el punto de escribir un grueso volumen con el designio de perfeccionar y restaurar la teoría luliana *(meum de Lullianae Artis doctrina emendanda restituendaque consilium)* sobre la materia. Y en verdad que el jesuíta alemán llevó mucho más lejos que el franciscano mallorquín

(1) Casi todos estos títulos son más ó menos extraños y originales, pudiendo citarse como ejemplo los siguientes: *Iter extaticum coeleste.—Turris Babel sive Archontologia.—Sphinx mystagogica.—Ars magna lucis et umbrae.—Alunurgia universalis, sive ars magna consoni et dissoni.—Phonurgia nova sive conjugium mechanico-physicum artis et naturae paranympha Philosophia concinnatum.*

las combinaciones de términos, ideas y modos de demostración; en prueba de lo cual, bastará tener presente que el primero encuentra nada menos que 6,561 modos de probar la existencia de Dios (1) en su *Ars magna*, y que éste contiene muchas más series de combinaciones y aplicaciones que la de Raymundo Lulio.

Ya dejamos indicado que no todos los trabajos de Kircher se resienten de estos defectos, al menos en igual grado que el *Ars Magna* y algunos otros, pues en el terreno de la historia y de las lenguas antiguas, en el de la arqueología y de las matemáticas, pero sobre todo en el de las ciencias físicas y naturales, abundan en sus libros pensamientos sólidos y exactos, ideas útiles y científicas. Tanto es así, que Buffon y otros muchos naturalistas han explotado y utilizado las obras del P. Kircher, en las cuales, y principalmente en el *Mundus subterraneus* y en el *Ars magna lucis et umbrae*, se encuentran los antecedentes y los materiales de algunas teorías físicas, químicas y geológicas, ó presentadas como originales, ó desenvueltas por escritores que vinieron después.

Por lo que hace á la Filosofía propiamente dicha, es innegable que Kircher profesa las ideas de la Filosofia escolástica, lo cual es una prueba más de que ésta no se opone al estudio y cultivo de las ciencias físicas y

(1) Al hacer aplicaciones de su arte magna ó combinatoria á la cuestión de la existencia de Dios, *an Deus sit?*, Kircher escribe: «Respondetur affirmative. Hoc probare poteris 6,561 modis. Sed ne chartam innumeris combinationibus impleamus, id tantum per unam columnam Abaci primi de Bonitate, comprobare tentabimus, ut ex uno paradigmate, reliquorum combinationem luculentius percipiat lector.» *Ars magna sciendi seu combinatoria*, t. II, lib. VI, cap. III.

naturales. Ora se trate de los sentidos, de la imaginación, del entendimiento agente y posible, del origen y naturaleza de las ideas, de la esencia, atributos é inmortalidad del alma, con otras cuestiones psicológicas; ora se trate de cuestiones metafísicas, el P. Kircher, cuando las toca, las resuelve en el sentido de la Filosofía escolástica, aun en aquellas cuestiones que la fe deja libres (1) ó que no se rozan con el dogma.

Es justo advertir, sin embargo, que sus reminiscencias y aficiones lulianas, unidas al empeño de buscar y señalar relaciones, proporciones y analogías en todas partes, le arrastran más de una vez á estampar frases de pronunciado sabor panteista, tomadas aisladamente, si bien pierden este sabor en virtud de los antecedentes y consiguientes, no menos que del espíritu general de sus escritos y doctrina. Así vemos que Kircher no se limita á la afirmación de una forma universal, como Lulio, sino que supone y afirma que Dios es esta forma universal ó católica (*Deus forma rerum catholica)*, como él dice, ó al menos la forma absoluta de las formas substanciales de las cosas finitas: *Non est igitur Deus forma terrae, aeris.... sed formae*

(1) Asi vemos que, aun en la cuestión referente al origen inmediato y proceso ó formación del conocimiento intelectual, Kircher sigue la opinión más generalizada entre los escolásticos: «At quoniam intellectus immaterialis corporeae imaginis incapax est, hinc species sensibiles seu phantasmata a sua corporeitate, antequam in intellectu recipiantur, depurare oportet. Non potest autem corporeae imaginis phantasma defaecare seipsum.... ergo ab alio, qui non est alius quam intellectus, qui duplex est, agens et patiens. Agens facit intelligi, et intelligere; patiens et intelligit et recipit intelligibilia. Si agens facit intelligi et intelligere; ergo ex specie sensibili faciet speciem intelligibilem.» *Ars magna*, lib. v, cap. II.

ipsius terrae, aeris, aquae absoluta forma.... Ipse enim (Deus) forma operis sui, se dedit mundum sensibilem.

Kircher puede ser considerado como un punto de intersección, ó, digamos mejor, como una especie de foco en que se reflejan simultáneamente el fondo de la Filosofía escolástica, las ideas combinatorias de Lulio, la actividad febril del Renacimiento con sus múltiples y encontradas tendencias, y las aspiraciones naturalistas y experimentales de la ciencia moderna. Trátase aquí de un escritor en quien la imaginación predomina sobre la razón; el conocimiento empírico sobre el conocimiento filosófico; la erudición sobre el genio, y en quien, por último, la muchedumbre y variedad de conocimientos resultan esterilizados en parte por falta de profundidad, de solidez y, sobre todo, de método científico.

§ 70.

DISCÍPULOS DE LEIBNITZ.

El principal representante del movimiento llevado á cabo por Leibnitz fué su compatriota *Wolff*, que nació en Breslau en 1679, y murió en Halle año de 1754. Wolff sistematizó y reunió la Filosofía de Leibnitz, diseminada en varios escritos referentes á cuestiones y tratados especiales de Filosofía.

Aunque, por punto general, Wolff adopta y sigue la doctrina de Leibnitz, se aparta de él en algunas cuestiones. Así, por ejemplo, no admite que en las mónadas inferiores á las almas haya percepción ó representa-

ción del universo, como pretendía su maestro, y considera la armonía preestablecida como una hipótesis poco aceptable. Pero en lo que más se apartó del espíritu de Leibnitz fué en lo que se refiere á la tradición filosófico-cristiana y al valor científico de la escolástica, atacadas y menospreciadas por Wolff con exageración é injusticia. Por esta razón, y por haber obscurecido y desfigurado gran parte de las ideas de Leibnitz, á fuerza de amalgamarlas con otras extrañas, y sobre todo á fuerza de diluirlas, por decirlo así, en un cúmulo inmenso de palabras y de tratados excesivamente prolijos (1), Wolff es, en realidad, un filósofo ecléctico más bien que un discípulo de Leibnitz.

Las escuelas públicas, especialmente en Alemania, adoptaron y siguieron por bastante tiempo la clasificación de las partes de la Filosofía hecha por Wolff. Esto, unido á que la enseñanza se hacía por los escritos de Wolff ó por manuales y extractos calcados sobre aquéllos, hizo que la Filosofía wolfiana anulara y obscureciera en cierto modo el nombre y la Filosofía de Leibnitz, llegando á predominar en las escuelas.

A pesar de esto, y tal vez por esto mismo, la Filo-

(1) Su curso elemental de Filosofía, que comprende lógica, metafísica y moral, consta de catorce grandes volúmenes. Á pesar de sus frecuentes invectivas contra los escolásticos, su estilo no tiene nada de claro, y es duro é incorrecto hasta rayar en bárbaro. Además de los catorce volúmenes citados, escribió otros no menos extensos, sobre física, sobre derecho, sobre matemáticas y sobre algunas otras materias, entre los cuales se encuentra hasta un tratado que lleva por epigrafe *De officio et praxi exonerandi ventrem.* Sus escritos ó extractos de ellos sirvieron de texto por mucho tiempo en las escuelas públicas, y en este concepto ejerció bastante influencia en la enseñanza escolar.

sofía wolfiana tuvo sus enemigos é impugnadores, como tuvo partidarios y defensores.

Entre los partidarios de Wolff pueden citarse los siguientes, los cuales, en su mayor parte, siguieron los principios filosóficos de Leibnitz de una manera más ó menos pura y completa:

a) *Bülfinger*, profesor de Filosofía en Tubinga, autor de las siguientes obras, entre otras, que revelan su dirección leibnitziana: *Commentationes philosophicae de origine et permissione mali, praecipue, moralis.* —*Commentatio hypothetica de harmonia animi et corporis humani, maxime praestabilita ex mente Leibnitii.*

b) *Hansch* (1683-1752), que escribió *Selecta moralia* y un *Ars inveniendi*, merece contarse entre los discípulos más fieles de Leibnitz y más independientes de la influencia wolfiana, influencia que se deja sentir más, aunque siempre unida á la dirección leibnitziana, en los siguientes:

c) *Thümming*, autor de unas *Institutiones philosophiae wolfianae*, y de algunas otras obras escritas en el mismo sentido.

d) *Canz*, que nació en Tubinga (1690-1753) y escribió una obra que lleva por título *Philosophiae leibnitzianae et wolfiane usus in Theologia*, sin contar su *Ontologia* y algunas otras propiamente filosóficas.

e) *Knutzen*, que escribió sobre la inmortalidad del alma, además de algunas obras elementales de Filosofía.

f) *Baumgarten*, que nació en Berlín (1714-1762), y que merece particular mención, por haber sido el primero que escribió un tratado especial sobre estética,

considerándola como una rama ó parte de la Filosofía. Su discípulo *Meier*, que escribió la vida de su maestro, desarrolló también su doctrina.

g) Reimarus, profesor en Hamburgo, su patria (1694-1765), autor de una *Teoría de la razón, ó método para hacer buen uso de la razón en el estudio de la verdad*, y de otros tratados especiales acerca del instinto de los animales y de las verdades más importantes de la religión natural (1), obra esta última en la que deja entrever sus ideas contra la divinidad del Cristianismo.

h) Baumeister 1708-1785), el cual, además de algunos tratados elementales de Filosofía wolfiana, escribió una *Historia doctrinae de mundo optimo.*

i) Ploucquet (1716-1790), profesor de Tubinga, autor de muchas obras filosóficas, entre las cuales merece citarse como más original su *Principia de substantiis et phoenomenis: accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur commentatio de arte characteristica universali.*

(1) Mas que como filósofo, Reimarus es hoy conocido y celebrado entre los hombres de letras, como autor de los famosos *Fragmentos de Wolfenbüttel*, publicados por Lessing en el último tercio del siglo pasado. La publicación de estos *Fragmentos* representa un manifiesto ó declaracion de guerra contra la revelación de los libros bíblicos, á la vez que el punto de partida de la exegesis teológico-racionalista y puramente naturalista que domina en Alemania. En este concepto, Reimarus merece el dictado de padre de la guerra hecha al Cristianismo y a su divino Fundador, desde Lessing hasta Renan; pues es sabido que los famosos *Fragmentos de Wolfenbüttel* eran parte ó extractos tomados de una obra que Reimarus dejó manuscrita con el título significativo de *Schatschrift für die vernünftigen Verehrer Goltes.*

§ 71.

ADVERSARIOS DE LA FILOSOFÍA DE LEIBNITZ.

La Filosofía del autor de la *Monadología* tuvo sus adversarios é impugnadores, no solamente en cuanto modificada por Wolff, sino considerada en sí misma y con abstracción de las ideas wolfianas. Bajo el primer concepto, la lucha se halla representada por *Lange,* pues, como dice Tennemann, «la envidia y el fanatismo suscitaron contra Wolff un enemigo peligroso en la persona de ~~Juan~~ Joaquín Lange». Este pietista, que enseñó teología en Halle desde 1709 hasta 1744, levantó una gran cruzada contra Wolff y su Filosofía, á la que acusaba de poner en peligro el orden social y el orden religioso, y hasta de conducir al ateismo, según se desprende de su *Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum.* Lange comunicó su animosidad contra la Filosofía wolfiana á no pocos de sus compañeros de profesorado, entre ellos á *Strälher,* que escribió contra Wolff, y á *Müller,* logrando por fin que se prohibiera la enseñanza de la doctrina wolfiana en las facultades de Teología.

En el segundo concepto, y como adversarios directos de la Filosofía de Leibnitz ó de alguna de sus partes, merecen especial mención los siguientes:

Entre los impugnadores extranjeros de Leibnitz, sin contar el P. Lami, que refutó la armonía preestablecida y algunos otros puntos de la doctrina leibnitziana en su tratado *Del conocimiento de sí mismo,* sobresalieron Bayle y Clarke. Á la sombra de su escepticismo, atacó

el primero algunos puntos importantes de la Filosofía de Leibnitz, y principalmente su teoría acerca del origen del mal, á la vez que su doctrina sobre la libertad humana.

El segundo, ó sea Clarke, sostuvo una interesante polémica con Leibnitz, que sólo terminó con la muerte de éste, polémica en la cual el filósofo inglés impugnó las opiniones de su adversario en orden á los átomos, al vacío, á la naturaleza y condiciones de la libertad, á la noción del milagro y á la naturaleza ó esencia del espacio, que fué lo que dió origen á la polémica, habiéndose empeñado Clarke en sostener la sentencia de su maestro Newton acerca del espacio como *sensorium* de Dios, combatida por Leibnitz.

Entre los compatriotas de Leibnitz que, afectando seguir un camino independiente de éste y de su discípulo Wolff, rechazaron á la vez algunos puntos de su doctrina filosófica, merecen citarse,

a) Buddeo (Juan Francisco, 1667-1729), quien fundó y propagó en su patria una especie de eclectismo independiente y hasta hostil en el fondo á la Filosofía leibnitziano-wolfiana á la sazón dominante en las escuelas. Su pensamiento encontró en éstas bastante eco, y debió hallar favorable acogida, á juzgar por las numerosas ediciones de sus obras filosóficas, entre las cuales se distinguen sus *Elementa Philosophiae practicae*, y sus *Elementa Philosophiae instrumentalis*, en las cuales refuta no pocas opiniones y teorías de Leibnitz. Buddeo escribió también algunos tratados referentes á la historia de la Filosofía que proyectaba escribir, pero no ejecutó este pensamiento, que legó, por decirlo así, y llevó á cabo su discípulo predilecto Brucker.

b) Gundling (Nicolás Jerónimo, 1671-1729) siguió también una dirección ó marcha independiente de Leibnitz, atacando con decisión algunas de las teorías de su compatriota en sus diferentes tratados y opúsculos filosóficos, pero principalmente en el que lleva por título: *Camino para llegar á la verdad.* En los cuales, así como en algunos otros de los contenidos en la colección que con el título de *Gundlingiana* vió la luz pública después de su muerte, se le ve apartarse de las ideas de Leibnitz para acercarse más y más á las de Locke. Gundling, que fué uno de los escritores más fecundos de su tiempo, estaba dominado por la manía de presentar á los filósofos antiguos como otros tantos ateos implícitos ó explícitos, y esta manía es la que le impulsó á escribir el libro que lleva por epígrafe: *Del ateismo de Platón.*

c) Rüdiger (1673-1731) fué discípulo de Thomasio; filosofó en sentido ecléctico y combatió varias teorías de Leibnitz, y con particularidad la armonía preestablecida. Rüdiger admite influjo físico entre el alma y el cuerpo; afirma que todas las ideas proceden de las sensaciones, y atribuye extensión al alma racional. Por aquí se ve que Rüdiger se acerca más á Locke que á Leibnitz, y que representa una especie de reacción del sensismo del filósofo inglés contra el espiritualismo del filósofo alemán.

d) Crusius, discípulo del anterior y profesor de Filosofía y Teología en Leipzig, donde murió en 1775, combatió varios puntos de la doctrina de Leibnitz, y principalmente la tesis ó principio de la razón suficiente. Enseñó también que la libertad consiste en la indiferencia de equilibrio que rechazaba Leibnitz; que

el espacio y el tiempo son atributos de Dios; que el fundamento primitivo de la certeza es la veracidad de Dios (Descartes), y que el criterio ó garantía inmediata de la certeza científica debe buscarse en cierta inclinación necesaria é instintiva (escuela escocesa) de la misma naturaleza. Crusius rechaza también el optimismo de Leibnitz.

Podría aumentarse este catálogo con los nombres de *Darjes* y de algunos otros, y principalmente con el de *Crousaz* (1673-1750), el cual, en su *Tratado del entendimiento humano*, impugnó vigorosamente la doctrina de Leibnitz en orden á la armonía preestablecida y á la libertad humana.

§ 72.

LOCKE Y SUS PRECURSORES.

Mientras que en el continente Mallebranche, Spinoza y Pascal desenvolvían los gérmenes idealistas, escépticos y panteistas que encerraba el cartesianismo, constituyéndose en representantes á la vez de su tendencia racionalista, Locke continuaba en Inglaterra las tradiciones de la escuela empírico-baconiana, desarrollando los gérmenes sensualistas y materialistas que encerraba la doctrina de Bacón, desenvuelta y sistematizada ya por Hobbes y también por algunos otros filósofos ingleses, que iniciaron la dirección psicológico-sensualista y crítica de Locke, y comenzaron antes que él la lucha contra las ideas innatas.

Pueden citarse, entre estos, *Glanvill* († 1680), el

cual, en su *Scepsis scientifica,* rebaja la importancia y el valor de los principios *a priori* y de las ideas racionales en favor de los principios experimentales y de las nociones empíricas. Rechaza los conocimientos intuitivos y las ideas innatas, y al hacerlo, y al fijar los límites y condiciones del conocimiento, se aproxima mucho al escepticismo, hasta el punto de poner en duda, con su crítica sensualista, el principio de causalidad (1), ó sea su origen y certeza racional.

Cumberland (1632-1719), en su *De legibus naturae disquisitio philosophica*, refutó también la teoría de las ideas innatas antes que Locke, y antes que éste también buscó en la experiencia el origen de las ideas, aunque sin presentar una teoría ideológica general y completa, como lo verificó Locke, el cual puede considerarse como el metafísico de la escuela empírico-baconiana, así como Newton es el físico y Hobbes el político-moralista de la misma escuela.

Locke, que nació en Wrington en 1632, comenzó sus estudios en la escuela de Westminster, y los completó en la universidad de Oxford, siendo de notar que durante los últimos años de su permanencia en dicha universidad se aficionó á la Filosofía de Descartes, sirviéndose de ella también para combatir y desechar la peripatético-escolástica. Protegido por el famoso conde Shaftesbury que le proporcionó varios destinos más ó menos lucrativos y honoríficos, se refugió con

(1) «Nous ne pouvons conclure qu'une chose est la cause d'une autre, sinon de ce qu'elle l'accompagne constanment; car la causalité elle-même est inaccesible aux sens. Mais maintenant conclure de la concomitance à la causalité, n'est pas certes un raisonnement infaillible.»

su protector en Holanda, cuando éste fué acusado de conjuración en 1681, permaneciendo allí hasta el año de 1689, en que, con motivo del advenimiento de Guillermo III al trono de Inglaterra, regresó á su patria y obtuvo diferentes destinos, muriendo en 1704. Entre otras obras, Locke escribió *Consideraciones sobre la diminución del interés y el aumento del valor de las monedas*, obra que puede considerarse como uno de los primeros tratados de economía política. Su *Ensayo sobre el gobierno civil* es una especie de apología político-filosófica de la nueva dinastía que ocupaba el trono inglés. No pocas de las ideas contenidas en el *Emilio,* de Rousseau, están tomadas, según todas las apariencias, de un libro escrito por Locke con el título de *Pensamientos ó Tratado acerca de la educación*, no faltando quien asegure que este libro suministró al autor del *Emilio* la idea y el plan de su obra. Lo que sí puede afirmarse en todo caso, es que si Locke fué el patriarca y el inspirador de los enciclopedistas franceses bajo el punto de vista filosófico, lo fué también de los mismos bajo el punto de vista social (1), y determinadamente de las teorías político-socialistas de Rousseau. Sabido es que la obra capital del filósofo inglés, es su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Publicada en 1690, esta obra gozó de gran popularidad en Inglaterra, y acaso

(1) Entre los diferentes tratados y opúsculos escritos por Locke sobre materias político-religiosas, merece citarse por la extravagancia de su epígrafe (si bien la primera publicación se hizo sin conocimiento del autor) el que lleva el siguiente título: *Epistola de tolerantia ad clarissimum virum Tarptola, Theologiae professorem apud remonstrantes, Tyrannidis Osorem Limborchium, amstelodamensem. Scripta a Papoila, pacis amico, persecutionis Osore, Johanne Lockio.*

de mayor todavía en Francia, durante el siglo XVIII. Entre los escritos publicados después de su muerte, hay uno con el título de *Examen de la teoría del Padre Mallebranche sobre la visión de las cosas en Dios.*

§ 73.

LA FILOSOFÍA DE LOCKE.

La Filosofía de Locke se halla contenida en su famoso *Ensayo sobre el entendimiento humano*, dividido en cuatro libros, de los cuales el primero trata de las *nociones innatas*; el segundo *de las ideas*, ó sea de su origen; el tercero *de las palabras*, y el cuarto trata *del conocimiento.*

El objeto que se propone el autor no es otro sino examinar las diferentes facultades de conocer que existen en el hombre *(examiner les differentes facultés de connaître)*, reconocer y fijar el origen y constitución de nuestras ideas, señalando á la vez los límites de la certeza del conocimiento *(par quels moyens notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses, et marquer les bornes de la certitude de nos connaissances)*, y los fundamentos de las opiniones tan diversas que vemos reinar entre los hombres.

El método que para conseguir estos objetos se propone seguir el autor del *Ensayo*, es:

a) Examinar el origen de toda clase de ideas.

b) Determinar la condición, la certeza y la extensión del conocimiento que podemos adquirir por medio de aquellas ideas.

c) Investigar la naturaleza y los fundamentos de lo que se llama opinión (1), y el grado de asenso que debe darse á las diferentes proposiciones.

He aquí ahora un resumen de las principales aserciones y teorías que, siguiendo este método y persiguiendo aquel objeto, establece y enseña Locke:

Todas las verdades y todas las ideas que posee el hombre, son adquiridas, sin que haya una siquiera que pueda apellidarse innata, sin excluir la idea de Dios, y sin excluir tampoco los primeros principios, tanto del orden especulativo como del orden práctico.

En realidad, la fuente única de todas nuestras ideas y conocimientos es la experiencia *(D'où puise-t-elle tous ces materiaux qui sont comme le fonds de tous les raisonnements et de toutes ses connaissances? à cela je repons en un mot: de l'experience)*, si bien ésta abraza la sensación externa y la interna, no debiendo entenderse por esta última más que «la percepción de las operaciones de nuestra alma sobre las ideas recibidas por los sentidos», la misma que puede llamarse *reflexión*, para distinguirla de la sensación externa.

---

(1) «Voici la méthode que j'ai resolu de suivre dans cet ouvrage· J'éxaminerai premièrement, quelle est l'origine des idées, notions ou comme il vous plaira de les appeller, que l'homme apperçoit dans son âme.... et par quels moyens l'entendement vient à recevoir toutes ces idées.

»En second lieu, je tacherai de montrer quelle est la connaissance que l'entendement acquiert par le moyen de ces idées, et quelle est la certitude, l'évidence, et l'étendue de cette connaissance.

»Je rechercherai en troisième lieu, la nature et les fondements de ce qu'on nomme *foi* ou opinion.... et de là je prendrai occasion d'examiner les raisons et les dégrés de l'assentiment qu'on donne à différentes propositions.» *Essai sur l'entend. hum.*, Avant-propos, § 3.

Todas las ideas que se refieren á los cuerpos entran en nuestro espíritu por los sentidos. Entre las cualidades corpóreas que percibimos por medio de estas ideas, hay algunas que existen en el cuerpo externo de la misma manera con que nosotros las percibimos y representamos: son estas la extensión, la solidez, la figura y el movimiento (1). Hay otras cualidades que existen sólo en nosotros y no en los cuerpos, en los cuales sólo reside la potencia ó facultad de producir en nosotros determinadas sensaciones ó modificaciones: á este género pertenecen los colores, los sonidos, el sabor, etc., las cuales pueden denominarse *cualidades segundas*, para distinguirlas de las cuatro anteriores, que deben apellidarse *cualidades primeras*. Las ideas que formamos de estas primeras cualidades resultan de ciertos corpúsculos procedentes del cuerpo *(certains petits corps imperceptibles doivent venir de l'objet)* que vemos á distancia.

Cualquiera que sea la naturaleza íntima y real de las cosas en sí, para nosotros el mundo externo no es más que una colección de ideas ó cualidades sensibles, la cual está muy lejos de encerrar el verdadero conocimiento de la realidad en sí; porque la verdad es que las esencias reales de las cosas nos son desconocidas

(1) «Nos facultés ne nous conduisent point, pour la connaissance et la distinction des substances, au delà d'une colection des idées sensibles que nous y observons actuellement, laquelle collection, quoique faite avec la plus grande exactitude dont nous soyons capables, est pourtant plus éloignée de la veritable constitution interieur d'où ces qualités decoulent, que l'idée qu'un paysan a de l'horloge de Strasburg, n'est éloignée d'être conforme à l'artifice interieur de cette admirable machine, dont le paysan ne voit que la figure et les mouvements exterieurs.» *Essai cit.*, lib. III, cap. VI.

(leurs essences réelles, parce que ces essences nous sont inconnues), y hasta nos es imposible descubrirlas ni conocerlas : *C'est donc en vain que nous prétendons reduire les choses à certains espèces et les ranger en diverses classes sous certains noms en vertu de leurs essences réelles, que nous sommes si éloignés de pouvoir decouvrir ou comprendre.*

En conformidad con esta doctrina crítico-escéptica, Locke, haciendo profesión de nominalista, niega la realidad objetiva del universal; reduce la especie á una esencia particular, que recibe este ó aquel nombre general *(a tel ou tel nom général)*; afirma que la distinción entre las diferentes especies de substancias se refiere á su esencia nominal y no á la esencia real *(consiste dans des essences nominales établies par l'esprit, et nullement dans les essences réelles)* de las cosas (1), siendo imposible conocer ni señalar diferencias específicas en las substancias ó esencias reales que se suponen distintas en especie. La distinción real de las especies tampoco existe para nosotros en las plantas y los animales, pues la generación por medio de macho y hembra semejantes es insuficiente para fijar la distinción de las especies *(ne nous servirait à fixer la distinction des espèces)*, toda vez que por la historia y la experiencia sabemos que puede haber generación entre individuos que se suponen pertenecer á diferentes especies. De aquí se infiere que la distinción espe-

(1) «Si la recherche roule sur *l'essence* supposée *réelle*, ou que l'on demande si la constitution interieure de ces différentes créatures est *specifiquement* différente, il nous est absolument imposible de repondre, puisque nulle partie de cette constitution interieure n'entre dans notre idée specifique.» *Essai*, etc., lib. III, cap. VI.

cífica fundada en la generación no se refiere á la esencia real de la cosa, sino á su esencia nominal (1), y se infiere, finalmente, que la distinción de las substancias en especies no se refiere á su esencia real ni se halla fundada en la misma: *De tout cela il s'ensuit evidemment que les distinctions que nous faisons des substances en espèces ne sont nullement fondées sur leurs essences réelles, et en consequence de leurs différences essentielles et interieures.*

La idea de substancia no es más que una colección de las ideas simples que se refieren á ciertas cualidades que observamos siempre juntas. La esencia, pues, de la substancia, considerada en sí misma ú objetivamente, no tiene realidad propia, puesto que cada substancia no es más que la colección de determinados accidentes ó cualidades sensibles: *il est évident que c'est des collections que les hommes font eux-mêmes des qualités sensibles, qu'ils compossent les essences des différentes sortes des substances dont ils ont des idées.*

Por lo que hace á la inmortalidad interna y á la espiritualidad del alma humana, Locke confiesa y reconoce que la moral y la religión militan en su favor; pero afirma á la vez que la razón humana no puede conocer con certeza demostrativa *(nos facultés ne peuvent parvenir à une certitude demonstrative sur cet article)* la inmaterialidad del alma humana, y, lo que es más aún, hasta supone igual fuerza por parte de las razones en pro y en contra (Kant, escepticismo) de la materialidad

(1) «Et qu'on ne dise pas que les *espèces* supposées *réelles* sont conservées distinctes et dans leur entier dans les animaux par l'accouplement du mâle et de la femelle, et dans les plantes par le moyen des sémences.» *Essai*, lib. III, cap. VI.

del alma: *N'y pourra guère trouver des raisons capables de la déterminer entièrement pour ou contre la materialité de l'âme.*

Ni se opone á lo dicho la existencia del pensamiento en nuestra alma, ya porque no podemos saber si un ser puramente material piensa ó no *(ne serons nous jamais capables de connaître si un être purement materiel pense ou non)*, ya principalmente porque es posible que Dios haya comunicado el pensamiento á algún conjunto de materia convenientemente dispuesta: *Que Dieu donne, s'il veut, quelques degrès de pensée à certains amas de matière qu'il joint ensemble comme il le trouve à propos.*

Locke opina que el espacio es actualmente infinito *(l'espace est en lui-même actuellement infini)* y que constituye, en este concepto, lo que llamamos inmensidad. La idea de esta inmensidad ó espacio infinito, lo mismo que la idea de eternidad, se forman por adición, ó sea en virtud de la facultad que tenemos de añadir continuamente partes de espacio y partes de duración, doctrina impropia en verdad de un filósofo serio, porque en ella se confunde la imaginación con la realidad, y la noción de lo indefinido con la idea de lo infinito.

Uno de los puntos en que Locke sigue la tradición baconiana, es el menosprecio con que mira el silogismo, al cual concede importancia muy escasa, por no decir nula, en la constitución y desarrollo de los conocimientos filosóficos, presentándole con insistencia como un instrumento inútil de la razón, al paso que ensalza la inducción y el método experimental, bien que en la práctica los aplica con poco acierto y escasos resultados.

En este punto Locke procede con mejor lógica que en otros, porque el silogismo es un raciocinio esencialmente deductivo, entraña un procedimiento de lo universal á lo particular, y, por consiguiente, es inútil, carece de valor científico y hasta de sentido, desde el momento que se niega la existencia ó realidad del universal como objeto de la razón y de la ciencia, desde el momento que se niega la virtualidad innata de la inteligencia para entrar en posesión de los primeros principios, para conocer verdades necesarias y universales. Y ya sabemos que Locke niega todo esto más ó menos explícitamente, toda vez que para el filósofo inglés todos nuestros pensamientos se refieren á cosas singulares, y que la observación externa y la interna representan y contienen los elementos únicos y efectivos de todos nuestros pensamientos, ó sea de los actos que representan y constituyen lo que se llama ciencia ó conocimiento de las cosas en su realidad objetiva: *L'observation appliquée soit aux objets exterieurs, soit aux opérations internes de notre esprit.... voilà ce qui fournit à notre entendement tous les materiaux de ses pensées.*

Ni en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, ni en los demás escritos de Locke, se encuentra una concepción sistemática y completa acerca de la moral. Á juzgar, sin embargo, por las indicaciones é ideas contenidas y diseminadas en sus obras, y principalmente en su *Cristianismo razonable*, la teoría ética del filósofo inglés estaba en perfecta relación con su concepción sensualista.

Para Locke, en efecto, no existe un orden moral necesario, inmutable y obligatorio por su misma esen-

cia, porque el bien y el mal, la virtud y el vicio son ideas y palabras convencionales que varían al compás de las leyes y circunstancias, y que dependen en su mayor parte de la opinión pública. En general, lo que llamamos bien y mal, se identifica con el placer y el dolor, y estos últimos son los móviles verdaderos y únicos de nuestra voluntad en sus determinaciones, deseos y aspiraciones. En resumen: toda la ley moral, con sus derivados y aplicaciones, se resuelven inmediatamente en la prosecución de la utilidad personal, y de una manera mediata en evitar el dolor y conseguir el placer. La aprobación y censura que acompañan y siguen á ciertas acciones libres en los diferentes pueblos y países, representan y constituyen la medida de la virtud y del vicio, los cuales dependen, por consiguiente, en sentido inmediato y directo, de la opinión de los hombres, y en sentido remoto ú originariamente, de las costumbres, clima, leyes, educación y demás circunstancias ó condiciones de cada nación.

En el orden político y religioso, Locke

a) Refiere el origen y constitución de las sociedades ó Estados á un contrato de asociación entre sus miembros, del cual emanan todos los poderes públicos, que comprenden el legislativo, el ejecutivo y el federativo.

b) De aquí deduce que la soberanía ó autoridad suprema reside en el pueblo, al cual pertenece en todo caso resolver y juzgar en definitiva acerca de todo, incluso la autoridad legislativa ó sus representantes, pudiendo despedirlos ó cambiarlos cuando lo crea necesario: *Le peuple conserve toujours un pouvoir suprême de changer ou de renvoyer l'autorité legislative.*

c) La monarquía templada ó restringida en que se hallen divididos y convenientemente equilibrados los tres poderes fundamentales, es preferible á las demás formas de gobierno.

d) Proclama la separación absoluta entre la Iglesia y el Estado, aconsejando á éste que gobierne y legisle sin tener en cuenta las leyes, los derechos y el fin de la Iglesia, y que establezca la tolerancia ó libertad de todo culto religioso.

En medio y á pesar de su deismo, ó, digamos mejor, de su cristianismo racionalista y naturalista, y no obstante los alardes de tolerancia que hace en sus disertaciones y opúsculos, Locke se declara partidario de la intolerancia con respecto á los ateos. «Los que niegan la existencia de Dios, escribe, no deben ser tolerados, porque las promesas, los contratos, los juramentos y la buena fe, que constituyen los lazos de la sociedad civil, no podrían obligar á un ateo, y también porque si desaparece la creencia en Dios, no se podrán establecer sino desórdenes y confusión general.»

En este punto, como en muchos otros, Locke fué el inspirador de Rousseau, el cual, en su *Contrato social*, renueva y acentúa esta doctrina del filósofo inglés, afirmando que debe ser castigado con pena de muerte el que, después de haber reconocido la existencia de Dios, la vida futura y otros dogmas análogos, se conduce como si no los creyera: *se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort.*

§ 74.

CRÍTICA.

La exposición sucinta que de la doctrina de Locke acabamos de presentar, confirma lo que al principio apuntamos acerca de las íntimas relaciones que existen entre esta doctrina y la de Bacón, cuyo empirismo palpita en el fondo de la concepción esencialmente sensualista de Locke.

Al lado de este sensualismo, que constituye su carácter dominante y representa su influencia é importancia histórico-filosófica, á través de los nombres de Condillac y de los enciclopedistas del pasado siglo, aparecen en el *Ensayo* del filósofo inglés las premisas lógicas é inmediatas del materialismo moderno. Aparte de que su teoría ideológica, como toda teoría sensualista, tiende al materialismo espontáneamente, sus dudas y vacilaciones sobre la espiritualidad del alma, su opinión acerca de la compatibilidad del pensamiento con la materia, su teoría esencialmente nominalista, y su modo de ver en la cuestión relativa á la fijación y conservación de la especie animal por medio de la generación, todo gravita y marcha fatalmente hacia el materialismo en todas sus fases, incluso el transformismo evolucionista de Darwin.

Considerada desde este punto de vista, la Filosofía de Locke representa la premisa, ó, mejor dicho, la iniciación de esa psicología experimental y positiva que domina hoy en Inglaterra, y que sin ser ni francamente materialista, ni francamente espiritualista, se mantiene

en cierta especie de indecisión y vaguedad muy semejantes á la que observamos en Locke, pudiendo decirse que una y otra psicología, la de Locke y la de sus compatriotas de hoy, después de colocar con decisión un pie en el terreno sensualístico-materialista, no se atreven á levantar el otro del terreno espiritualista. La teoría de la asociación de ideas, que constituye, como es sabido, uno de los puntos centrales y como la idea madre de la psicología inglesa contemporánea, llamó con preferencia la atención del autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, dedicando á su estudio un capítulo especial, y algunos otros á exponer los efectos y aplicaciones de la asociación de ideas y del hábito en sus relaciones con las mismas. Lo cual es una prueba más de que Locke merece ser considerado como el iniciador de la psicología que priva hoy entre sus compatriotas.

Lo que después del sensualismo, con su corolario natural el materialismo, caracteriza la doctrina de Locke, es el aspecto crítico de la misma. Aunque de una manera vaga é incompleta, el autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano* plantea, ó digamos que renueva el problema crítico, problema planteado más de una vez, no solamente por algunos representantes de la Filosofía griega, sino también por Escoto, Occam y algunos otros escolásticos. También desde este punto de vista Locke puede ser considerado, si no como el autor y representante, al menos como el precursor del criticismo filosófico de la época moderna. Examinar el alcance de nuestras facultades, discutir y fijar las fuentes y condiciones de la certeza de nuestros conocimientos, y señalar la naturaleza de las relaciones que

existen entre el sujeto y el objeto, he aquí lo que se propuso Locke al comenzar su *Ensayo*, si bien después se olvida con frecuencia de este propósito, y si bien la solución que da al problema es muy incompleta y no corresponde en modo alguno á la importancia que entraña el problema crítico.

Sin embargo, incompleta y todo, la solución de Locke al problema crítico lleva en su seno el idealismo de Berkeley y también el escepticismo de Hume; puesto que, según veremos después, el idealismo del primero y el escepticismo del segundo representan evoluciones y transformaciones naturales de la teoría ideológica de Locke acerca de la substancia y de las cualidades primeras y segundas, en unión con los puntos de vista escépticos que contiene su doctrina.

En resumen: dos son los caracteres ó aspectos fundamentales de la doctrina de Locke: el aspecto sensualista, y el aspecto crítico-ideológico. En su aspecto sensualista, representa una evolución complementaria del empirismo baconiano, y es la premisa histórica y natural de las teorías sensualistas y materialistas del siglo pasado y presente, en todas sus fases y matices, desde el sensualismo rígido de Condillac y el positivismo moderado de Comte, hasta el evolucionismo darwinista y el materialismo brutal de Büchner. En su aspecto crítico-ideológico, la doctrina de Locke es el antecedente racional, y entraña el fondo del criticismo kantiano por una parte, mientras que por otro lado gravita con todo su peso hacia el idealismo de Berkeley y el escepticismo de Hume.

La lectura de sus escritos, y con especialidad la de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, revela que

Locke no era un genio filosófico, ni siquiera un talento de primer orden ó de gran penetración. Su fama como filósofo, especialmente durante el siglo pasado, débese á sus tendencias crítico-escépticas, pero más todavía á su ideología sensualista, que tan bien se adaptaba á las ideas anticristianas, deistas y materialistas de Voltaire, de Rousseau y de los filósofos de la Enciclopedia. Porque aparte de sus doctrinas propiamente filosóficas, ya dejamos apuntado que sus teorías político-sociales coinciden con las de Rousseau, especialmente en materia de educación y de origen de la sociedad, como coinciden también con las de Voltaire, cuyo deismo tiene muchos puntos de contacto con la doctrina expuesta por Locke en su *Cristianismo razonable*.

El patriarca de la incredulidad moderna y de la Revolución francesa tenía sobrada razón cuando decía que Locke había sido y era su maestro, y cuando se gloriaba de haber dado á conocer su doctrina á la Francia; porque indudablemente fué Voltaire uno de los discípulos más genuínos y más completos de las ideas y tendencias lockianas en el orden filosófico, en el político-social y en el religioso.

Para concluir, diremos que Locke, no solamente no era un genio filosófico, según dejamos apuntado, sino que pertenece á aquella clase de escritores que se mueven siempre con indecisión; que avanzan y se retiran alternativamente, al resolver un problema; que no aciertan á precisar ni comunicar luz fija á sus ideas (1); que

(1) En este punto tenemos en nuestro favor la opinión no despreciable de Taine, quien, al tratar de Locke en su *Histoire de la Litterature anglaise*, escribe, entre otras cosas, lo siguiente: «Locke tâtonne, hésite, n'a guère que des conjectures, des doutes, des com-

no se atreven á discutir y que no saben profundizar las grandes cuestiones. En este concepto es admisible el calificativo dado por Leibnitz á la Filosofía de Locke, cuando la llamaba *paupertina Philosophia.*

§ 75.

CONTEMPORÁNEOS DE LOCKE EN INGLATERRA.

Mientras que Locke publicaba su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, ó poco después, florecían en la Gran Bretaña algunos escritores, que siguieron direcciones diferentes y cultivaron algunas partes de la Filosofía, ó, por lo menos, algunas ramas del saber relacionadas con aquella.

a) Newton y Clarke son acaso los más notables entre los contemporáneos de Locke. El primero, que nació en Cambridge en 1642 y murió en 1727, hizo grandes descubrimientos en las ciencias físicas y matemáticas, á las cuales dió extraordinario impulso. Sus *Principia mathematica Philosophiae naturalis*, marcan una de las épocas y uno de los progresos más trascendentales en la historia de la ciencia. El análisis que hizo de la luz y de los colores, sus observaciones y descubrimientos sobre la reflexión, la refracción y demás fenómenos de la luz, como también su teoría de la gravitación universal, expresión y simplificación á la vez de las leyes cosmológicas, al mismo tiempo que le die-

---

mencements d'opinion, que tour à tour il avance et retire, sans en voir les suites lointaines, et surtout sans rien pousser à bout.» Lib. III, cap. III.

ron fama inmortal en la historia de las ciencias físicas y exactas, contribuyeron indirectamente al progreso de las ciencias filosóficas.

Por lo demás, sus opiniones ó teorías en materias propiamente filosóficas son tan escasas en número como destituídas de solidez, bastando recordar que, según Newton, el mundo necesita ser restaurado y como recompuesto por Dios de cuando en cuando, á guisa de máquina que se descompone y exige reparaciones. Su opinión acerca del espacio, al cual consideraba como el sensorio de Dios, no es menos extraña é infundada. Al contrario de muchos naturalistas de nuestros días, Newton fué profundamente teista y cristiano en sus ideas y sentimientos. En sus *Principia mathematica*, y también en su *Optica*, encuéntranse pasajes en que se afirman y ensalzan la existencia de Dios, sus atributos, su providencia y su finalidad con respecto á la virtud cristiana y al hombre.

b) Así como Newton fué más bien un físico que un filósofo, así su discípulo *Clarke* (Samuel, 1675-1729), tuvo más de teólogo que de filósofo. Sin embargo, en sus discursos, en sermones y en tratados especiales, combatió las doctrinas y tendencias irreligiosas, materialistas y deistas de Hobbes y Locke, y con especialidad afirmó y demostró la existencia de Dios con argumentación vigorosa, y alguna vez original, y la espiritualidad é inmortalidad del alma humana contra Dodwel, que pretendía que nuestra alma es mortal de su naturaleza, y que sólo en el Bautismo ó por razón del Bautismo recibe la inmortalidad.

En armonía con la opinión de su maestro, Clarke enseñaba que el espacio y el tiempo son atributos de

Dios, ó, al menos, que éste es el sujeto ó *substratum* del espacio y del tiempo, y consiguientemente que éstos son infinitos.

c) Woolston ó Wollaston (Thomás), que nació en 1669 y murió en 1731, hizo profesión explícita de naturalismo deista. Casi todas sus obras, entre las cuales las hay teológicas, exegéticas y filosóficas, tienen por objeto combatir y rechazar la divinidad de Jesucristo, la existencia de los milagros, la inspiración de los Evangelios, las profecías, cayendo en un deismo muy próximo al ateismo.

d) Shaftesbury (Antonio Ashley Cooper, 1671-1713), conde de este título y amigo de Locke, escribió varias obras, en las cuales se descubren tendencias naturalistas y deistas, tendencias que resaltan principalmente en su teoría ética. Según ésta, la bondad moral consiste en la relación ó armonía de las inclinaciones sociales é individuales; la virtud y la benevolencia filantrópica constituyen el bien y la felicidad del hombre, y éste, al obrar el bien, debe prescindir de la idea de penas y recompensas (Kant).

No es este el único punto de semejanza entre Shaftesbury y Kant. Como el filósofo de Kœnisberg, el filósofo inglés separa la moral de la religión, considerando á la primera como independiente de la segunda, y hasta como independiente de la idea de Dios, pues afirma que «el ateismo, considerado en sí mismo, no puede engendrar nunca sentimientos falsos acerca de lo justo é injusto en el orden moral». Shaftesbury niega también la eternidad de las penas y recompensas en la vida futura.

e) Collier (Arturo, 1680-1732) comenzó á trans-

formar en idealismo el criticismo de Locke, afirmando que la materia existe en nuestro espíritu ó con dependencia del mismo *(toute la matière qui existe, existe dans l'esprit, ou dependamment de l'esprit);* pero se esforzó al propio tiempo en defender la verdad teológica contra los ataques del deismo y del materialismo.

Todos estos filósofos, junto con algunos otros sus contemporáneos, pueden dividirse en dos clases: unos, que representan la dirección cristiana y espiritualista, como Newton y Clarke, y otros, que se hallan más ó menos influídos por el deismo naturalista, como Wollaston y Shaftesbury. Á esta última clase pertenecen *Collins*, amigo de Locke y propagandista fogoso de la incredulidad; Mateo *Tyndal*, partidario acérrimo del deismo naturalista; *Coward*, incrédulo con ribetes de materialista; *Gordon* y otros varios partidarios y fautores del movimiento deista, y más ó menos materialista, que tuvo lugar en la Gran Bretaña en los últimos años del siglo XVII y en los primeros del siguiente.

§ 76.

DISCÍPULOS Y SUCESORES DE LOCKE.

Además de Berkeley, Hume, Condillac y los enciclopedistas franceses, á los cuales conviene propiamente la denominación y carácter de discípulos de Locke, porque su doctrina es una evolución de la concepción del filósofo inglés ó de alguno de sus aspectos, la influencia de éste se deja sentir en la mayor parte de los filósofos que escribieron después de él en la Gran

Bretaña. Entre los varios nombres que como prueba de esto pudieran citarse, basta recordar los siguientes:

a) *Bolingbroke* (1672-1751), en cuyos escritos, al lado de ideas irreligiosas y deistas, abundan las tendencias escépticas, dominan las teorías sensualistas y empíricas, y son atacadas sin rebozo la moral cristiana, la revelación divina y todas las bases ó verdades fundamentales de la religión de Jesucristo. Bolingbroke es uno de los primeros representantes de esa Filosofía esencialmente negativa, que después de negar el Cristianismo con sus dogmas y su moral, niega y rechaza todo espiritualismo, encerrándose y moviéndose dentro de una concepción puramente sensualista y materialista, lo mismo en el orden religioso que en el orden filosófico, en el orden moral como en el orden político-social.

b) El médico David *Hartley* (1704-1757), el cual, á pesar de sus escritos en defensa de la verdad teológica, sienta doctrinas y teorías que envuelven la negación de la libertad humana y de la espiritualidad del alma racional. Según él, la inteligencia del hombre sólo se distingue de la de los animales en que las impresiones y las vibraciones nerviosas en éstos son menos vivas y delicadas que las impresiones y vibraciones nerviosas del cerebro humano; y de las vibraciones nerviosas del cerebro traen su origen y ser las manifestaciones de la actividad humana, sensaciones, inteligencia, voliciones.

c) El escocés Adam *Smith* (1723-1790) más conocido como economista que como filósofo, estableció la moralidad sobre el principio sensualista de la simpatía. El principio sensualista y utilitario resaltan en su

obra clásica de economía política, y en su *Teoría de los sentimientos morales.*

d) Priestley (José, 1733-1804) transformó en materialismo explícito los principios sensualistas de Locke, atacando abiertamente la espiritualidad del alma, negando la existencia de la libertad y afirmando que el origen y naturaleza del pensamiento y de sus actos son las vibraciones de los nervios frontales.

Es digno de notarse que Priestley, al mismo tiempo que en sus escritos hacía profesión bastante explícita de materialismo, atacaba é impugnaba con energía el *Sistema de la naturaleza*, libro esencialmente materialista, que se publicó entonces en Francia; y es que Priestley rechazaba el ateismo, pretendiendo conciliar la existencia de Dios con sus teorías materialistas, cosa de que no se cuidaba el autor del *Sistema de la naturaleza,* más lógico en esta parte que el filósofo inglés. Lange afirma que Priestley negaba la divinidad de Jesucristo, cosa que está muy en armonía con los principios de la secta sociniana que seguía. En lo que no cabe duda es en que sus ideas en materia de Cristianismo eran casi tan radicales como las del *Sistema de la naturaleza* impugnado por él, según se ve por su *Historia de las corrupciones del Cristianismo.*

En este terreno, Priestley bien merece ser considerado como uno de los precursores de ese protestantismo liberal, hoy en boga entre los que llevan el nombre de protestantes, y que coincide con el deismo naturalista, y no se distingue del racionalismo puro.

e) Sin embargo, en este orden de ideas, y más todavía en lo concerniente al materialismo, precedió y también sobrepujó á Priestley el irlandés Toland, el

cual, aunque nacido de padres católicos, abrazó la secta presbiteriana, para caer después en la incredulidad. En su *Pantheistikon*, lo mismo que en sus famosas *Cartas á Serena*, la religión cristiana es considerada como una superstición propia de almas vulgares y de gente ignorante, y una especie de monstruo dañino y peligroso (1), cuyos dientes y uñas deben arrancar los sabios y los políticos, en atención á que á los supersticiosos, ó sea á los amantes de la religión y los adoradores de Dios, no se deben más que discordias, rapiñas, destierros y muertes.

En el orden filosófico, las ideas de Toland son explícitamente materialistas, ó, si se quiere mejor, representan una especie de monismo materialista. Para el filósofo irlandés, Dios, ó digamos la causa primera y universal de las cosas, es el Universo-Mundo, del cual proceden, y en el cual entran y se resuelven todas. Los actos de la voluntad son tan fatales y necesarios como los actos mecánicos, y están sujetos á las leyes generales de la materia. El pensamiento, con todas sus manifestaciones, es una modificación ó afección del sistema nervioso. Excusado es advertir que Toland resuelve igualmente en sentido materialista los demás proble-

(1) «Cum superstitio, escribe en el citado *Pantheistikon*, semper eadem sit vigore.... faciet tamen (sapiens) pro viribus, quod unice faciendum restat; ut dentibus evulsis et resectis unguibus, non ad lubitum quaquaversum noceat hoc monstrorum omnium pessimum ac perniciosissimum. Viris principibus et politicis, hac animi dispositione imbutis, acceptum referri debet quidquid est ubivis hodie religiosae libertatis.... Superstitioni aut simulatis superum cultoribus, larvatis dico hominibus aut meticulose piis, debentur dissidia, secessiones, mulctae, rapinae, stigmata, incarcerationes, exilia et mortes.»

mas de la ciencia, y, á mayor abundamiento, basta recordar que una de sus *Cartas á Serena*,—carta que lleva el significativo epígrafe de *El movimiento como propiedad esencial de la materia*,—se propone demostrar que en el Universo-Mundo con todos sus seres no hay más que fuerza y materia.

f) La mayor comunicación que se entabló entre Inglaterra y Holanda á consecuencia del advenimiento de Guillermo III, hizo que las ideas de Hobbes, modificadas por Locke, ejercieran marcada influencia sobre los escritores holandeses, entre los cuales merece ser citado como principal representante de la escuela hobbesiano-lockiana, *Mandeville* (Bernardo, 1670-1733), cuyos escritos, y principalmente su famosa *Fábula de las abejas*, están saturados de ideas materialistas é irreligiosas. Niega la distinción esencial entre el bien y el mal; afirma que la virtud es el producto ó resultado artificial de la política y la vanidad; enseña que el vicio es útil á la sociedad, y que ésta no podría subsistir teniendo por base la virtud de los individuos. Aunque nacido en Holanda, Mandeville vivió y escribió en Londres. Estas indicaciones manifiestan que los discípulos ingleses de Locke dan la mano por encima del mar á los discípulos del mismo en el continente, y principalmente en Francia. La Mettrie, Condillac, Cabanis y sus compañeros, representan la influencia de la idea lockiana en el continente, y responden á la misma influencia ejercida y representada en las islas británicas por Bolingbroke, Mandeville, Priestley, con otros varios.

§ 77.

BERKELEY.

Este filósofo, que nació en Irlanda en el año de 1684, que fué nombrado obispo de Cloyne en 1734, y que murió en Oxford en 1753, representa una de las evoluciones más importantes y originales de la doctrina de Locke. Esta evolución se halla contenida en la *Teoría de la visión*, pero principalmente en sus *Principios de los conocimientos humanos.*

Berkeley escribió además *Tres diálogos entre Hylas y Filonous*, y otra obra con el título de *Alcifron* ó el *Pequeño Filósofo*, encaminada á refutar las teorías de los libre-pensadores.

Locke había dicho: los colores, el sonido, el sabor, con todas las demás cualidades secundarias, son meras afecciones subjetivas, y no les corresponden cualidades reales y objetivas fuera de nosotros. Berkeley dijo: no hay razón alguna para conceder á las cualidades primarias, extensión, figura, movimiento, etc., lo que se niega á las secundarias. En el orden ideal y cognoscitivo, no hay diferencia entre las cualidades primarias y las secundarias; unas y otras no son para nosotros más que ideas ó representaciones, y en tanto existen en cuanto las percibimos. Así, pues, lo que llamamos cualidades de los cuerpos, objetos externos, cosas sensibles, son nuestras mismas ideas y representaciones: y como quiera que las ideas son puramente pasivas, son productos ó efectos de la actividad de nuestro espíritu, síguese de aquí que el espíritu

es quien produce las cosas externas, las cosas que llamamos materiales, produciendo las ideas. Luego no existe más realidad verdadera que la realidad del espíritu. Este espíritu, ó es finito, como el del hombre, ó infinito y todopoderoso, como el de Dios. Lo que el vulgo llama mundo y cosas reales, son las ideas producidas en nuestro espíritu por Dios, ideas que son más vivas que las que nosotros producimos con nuestra propia actividad, y son las que el vulgo llama ideas ó representaciones de las cosas. Estas dos especies de ideas, unas que pudiéramos llamar infusas ó recibidas de Dios, y otras adquiridas ó formadas por nosotros mismos, corresponden á lo que ordinariamente llamamos mundo real y mundo ideal é interno.

Tal parece ser el sentido real de la teoría de Berkeley, si se ha de conciliar su idealismo con sus afirmaciones acerca de las ideas, procedentes unas de nuestra actividad personal, y producidas otras en nosotros por Dios como espíritu infinito.

La teoría de Locke acerca de la substancia se prestaba también al desarrollo idealista de Berkeley. Locke había dicho: la idea de substancia es la idea de ciertas cualidades sensibles que percibimos como coexistentes; la substancia externa y material, como realidad distinta de las cualidades sensibles que percibimos como existentes y coexistentes en ella, no existe para nosotros. Berkeley dice: si la substancia material no tiene más realidad objetiva que la que corresponde á las cualidades sensibles, puesto que éstas se resuelven en ideas y sensaciones producidas por el espíritu, síguese de aquí que no existe realmente ó fuera del espíritu la materia, la substancia material, como no

existen las cualidades sensibles con cuya idea y representación coincide y se identifica la idea de la substancia, según Locke.

No existen, pues, más seres reales que los espíritus, ni más accidentes que las ideas, fenómenos y modificaciones del espíritu. El mundo externo, el cuerpo, las substancias materiales, son puras ilusiones, si se consideran como realidades objetivas distintas del espíritu. Que si alguien pretende probar su existencia real é independiente del espíritu, en vista de que éste depende de las cosas externas, en cuanto á las sensaciones y percepción de las mismas, puesto que no podemos dejar de ver, dadas ciertas condiciones, esto no prueba ni significa que existen realmente aquellas cosas, sino que existe un espíritu superior á nuestro espíritu, una voluntad superior á nuestra voluntad, que produce en nosotros determinadas ideas y representaciones. Las leyes de la naturaleza tampoco tienen realidad objetiva; son meras reglas, en relación con las cuales Dios produce en nuestro espíritu determinadas ideas sensibles.

Berkeley decía y se gloriaba de que su sistema era el único capaz de combatir victoriosamente y destruir al materialismo. Y en verdad que no le faltaba razón, si su sistema, en lugar de ser una hipótesis arbitraria é irracional, fuera una tesis evidentemente demostrada. Porque, en efecto, suprimida la existencia real de la materia, claro es que queda suprimido *ipso facto* el materialismo. Si no hay substancias materiales, no cabe afirmar, ni siquiera poner en cuestión, si la materia es capaz de pensamiento, ni si el alma racional es material, ni si el cuerpo influye en las acciones del

alma, con todos los demás problemas relacionados con la existencia de la materia. El espiritualismo absoluto é idealista del filósofo irlandés entraña la negación radical de la tesis materialista.

No se necesita reflexionar mucho para conocer que gran parte de las conclusiones idealistas y crítico-escépticas de Kant, son aplicaciones y corolarios de la teoría de Berkeley. Como el filósofo de Kœnisberg, y antes que el filósofo de Kœnisberg, Berkeley enseña que el mundo externo, considerado en sí mismo, es una X desconocida; es para nosotros como si no existiera, puesto que sólo lo conocemos en sus apariencias, en sus representaciones subjetivas y sensibles, que nada tienen de semejante ni son la expresión de la realidad objetiva, si es que existe. Si para el filósofo alemán, el tiempo y el espacio son formas subjetivas independientes del mundo externo y anteriores á su impresión, para el filósofo irlandés son también meras ideas sensibles y modos del espíritu, independientes del mundo externo y vacías de realidad objetiva.

Es justo advertir, sin embargo, que la solución dada por Berkeley al problema de la realidad objetiva del mundo material, es más radicalmente idealista que la solución de Kant al mismo problema. El autor de la *Crítica de la razón pura* reconoce que la existencia del mundo externo es una cosa problemática, y en todo caso desconocida é incognoscible en su propia realidad para nosotros, pero sin negar su posibilidad, al paso que el obispo de Cloyne niega resueltamente su existencia real, y, en ocasiones, hasta la declara imposible y contradictoria.

El vicio radical del sistema de Berkeley consiste en no haber reflexionado y reconocido que en la generación y constitución del conocimiento humano, entran como elementos importantes y superiores la razón pura, las ideas universales y los principios ó axiomas necesarios, y que no bastan, por consiguiente, los sentidos con sus percepciones y representaciones para explicar el génesis y constitución de la ciencia. Por lo demás, la doctrina de Berkeley es una evolución perfectamente lógica de la concepción sensualista de Locke, que le sirve de punto de partida, y que entraña el germen y la razón suficiente de los extravíos y exageraciones idealistas á que fué arrastrado el filósofo irlandés.

§ 78.

FILOSOFÍA DE HUME.

Nació este filósofo en Edimburgo en 1711, y murió en 1776. Dedicóse al principio á la jurisprudencia, estudio que abandonó después para entregarse por completo al de la historia y la Filosofía. Además de su *Historia de Inglaterra*, obra en la que no disimula sus ideas positivistas y deterministas, escribió varios tratados filosóficos, entre los cuales merecen citarse sus *Ensayos de moral, de política y de literatura*, que versan sobre diferentes objetos, su *Tratado de la naturaleza humana*, su *Historia natural de la religión* y sus *Diálogos sobre la religión natural*. Los dos primeros contienen su teoría filosófica, y en los últimos expone sus ideas morales y religiosas.

La Filosofía de Hume representa la evolución del aspecto escéptico de la doctrina de Locke, pero el aspecto escéptico considerado como desarrollo de la teoría sensualista del autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano*; pues, como se verá á continuación, la teoría ideológica de Locke sirve de punto de partida, de base y de principio generador á la concepción sistemática de Hume.

Locke había dicho : nuestras ideas y conocimientos intelectuales reconocen por causa única primitiva las sensaciones producidas por el mundo externo, y la experiencia ó intuición de los actos internos. Hume, desenvolviendo y aplicando esta doctrina, dice : puesto que los actos internos son ocasionados y excitados por las impresiones de los cuerpos en los sentidos, las cuales originan y constituyen las sensaciones, síguese de aquí que todas nuestras ideas y conocimientos intelectuales no son más que funciones varias de la razón, que se reducen á componer, descomponer, añadir y restar, unir y separar los materiales suministrados por la experiencia externa é interna. Si á esto se añade que las ideas del entendimiento son copias ó imágenes de las impresiones sensibles, de las cuales sólo se diferencian en que son menos vivas (1), será preciso confesar que no nos es posible conocer con certeza estas ideas en lo que tienen de objetivo. Esto es tanto más exacto, cuanto que estas ideas ó percepciones intelec-

(1) «Par impressions, j'entends nos perceptions plus fortes, telles que nos sensations, nos affections ou nos sentiments, et par idées les perceptions plus faibles, ou les copies qui restent des premières dans la memoire ou dans l'imagination.» *Essais et traités sur differ. sujets*, 2.°

tuales son copias debilitadas de las impresiones sensibles ó sensaciones; son fenómenos subjetivos, cuya verdadera causa ignoramos é ignoraremos siempre, en atención á que nos es imposible saber con certeza si proceden de los objetos externos, ó de nuestro propio espíritu, ó del autor de nuestro ser: *il sera toujours impossible de décider avec certitude si elles résultent immediatement de l'objet, ou si elles sont produites par le pouvoir créateur de l'esprit, ou si elles emanent de l'auteur de notre être.*

Si la teoría general ideológico-lockiana conduce á Hume á la tesis escéptica, el filósofo escocés afirma, robustece y generaliza esta tesis por medio de la crítica de la idea de causa, la cual sirve de base y condición á casi todos los raciocinios y afirmaciones del dogmatismo. Lo que llamamos conexión, eficiencia, fuerza, causalidad eficiente, en fin, se resuelve en una experiencia empírica de hechos y en una sucesión de fenómenos, sin que nos sea dado conocer la causalidad en sí misma, la relación real de eficiencia entre el efecto y la causa. La experiencia nos dice que el cuerpo A se mueve, y que después de su choque con el cuerpo B, éste comienza á moverse; pero no nos hace ver la fuerza ni menos el modo de su eficiencia en este caso. Sabemos por la experiencia que el calor acompaña al fuego, que á determinados actos de la voluntad siguen ó acompañan determinados [movimientos de los miembros; pero la experiencia no nos dice si esto sucede siempre, y, sobre todo, no nos da la percepción clara de la naturaleza íntima de la relación entre los dos hechos, ó sea de lo que llamamos causalidad. Vemos y sabemos que después de un fenómeno *(post hoc)*

existe otro; pero no vemos la razón *(propter hoc)* íntima *porque* se verifica esto. En suma: la experiencia nos manifiesta que hay sucesión más ó menos constante entre determinados fenómenos, pero no nos manifiesta su causalidad como distinta de la sucesión, tanto más, cuanto que algunas veces existe y obra lo que el vulgo llama causa de un fenómeno, sin que exista éste, según acontece en las voliciones ó actos de la voluntad para mover el brazo atacado de parálisis. Si en este caso no hay relación necesaria, no hay causalidad efectiva entre el fenómeno A (la causa, la volición), y el fenómeno B (el efecto, el movimiento del brazo), ¿quién nos asegura que no sucede lo mismo cuando el brazo se mueve? Concluyamos, por lo tanto, que la experiencia nos revela fenómenos que se suceden constantemente los unos á los otros, pero no nos revela la condición ó naturaleza del lazo secreto que los une. En fuerza del *hábito* y costumbre que tenemos de observar la sucesión constante entre ciertos fenómenos, damos el nombre de *causa* al uno de ellos y el nombre de *efecto* al otro.

Otra prueba de la imposibilidad en que nos hallamos de conocer con certeza la existencia y la esencia de la causalidad, es que si suponemos un hombre que no haya visto el choque de cuerpos en movimiento, no será capaz de prever lo que sucederá cuando una bola de billar, por ejemplo, choque contra otra, como tampoco conocería ni podría afirmar, si no lo hubiera experimentado de antemano, que el acto A de la voluntad lleva consigo el movimiento B por parte del cuerpo.

Infiérese de todo lo dicho que la existencia y naturaleza de la causalidad eficiente nos son desconoci-

das, tanto *a priori* como por medio de la experiencia, y, por consiguiente, que carecen de base real y científica todas las demostraciones, todas las tesis, todas las teorías que entrañan y presuponen la idea de causa. No sabemos lo que es la substancia, ni siquiera tenemos idea de ella *(nous n'avons point d'idée d'une substance);* porque ignoramos si sus accidentes ó cualidades son verdaderamente sus efectos. No sabemos con certeza si el alma humana es inmaterial é inmortal; porque no sabemos si es verdadera causa de los actos que se le atribuyen, y principalmente del pensamiento, actos que sirven de base para determinar la naturaleza y atributos del alma.

Por consideraciones y razones análogas, ignoramos si la voluntad es verdaderamente libre, ó, mejor dicho, no existe para nosotros esta libertad, como tampoco existe para nosotros la actividad real, la causalidad eficiente de la voluntad humana. Ni basta alegar en contra el testimonio de la conciencia; porque la verdad es que la conciencia que tenemos de una voluntad que impera y parece producir determinados movimientos, es insuficiente para probar la existencia de verdadera actividad causal; entre otras razones,

a) Porque nada nos dice acerca de los nervios, los músculos y demás medios é instrumentos que intervienen en la existencia del movimiento que se supone producido por la voluntad;

b) Porque si tuviéramos verdaderamente conciencia del poder eficiente, de la fuerza activa de la voluntad, podríamos dar razón ó explicar por qué esta potencia de la voluntad se ejerce sobre determinados miembros y no sobre otros, «por qué se ejerce, por

ejemplo, sobre la lengua y los dedos, y no sobre el corazón».

Las teorías lógicas de Hume, sus nociones acerca del alma y de la substancia, y su terminante escepticismo, todo entraña la negación de la existencia de Dios, ó, al menos, de su demostrabilidad y certeza para nosotros. Sin embargo, el filósofo escocés, por una feliz inconsecuencia, reconoce y afirma la existencia de Dios, bien que refugiándose para ello en el sentido común y en los instintos de la naturaleza humana (1), á la manera que Kant se refugió en la moral para reconstruir y afirmar lo que había destruído y negado con la metafísica.

Si se añade ahora que, según Hume, nada hay presente y real para nuestro espíritu sino sus propias impresiones sensibles é ideas *(rien n'est jamais réellement présent à l'esprit, si ce n'est ses perceptions et ses impressions)*; que lo que percibe no es la existencia ó realidad de las cosas, sino sus propios actos *(ne concevons pas d'existence, sinon les perceptions)*, y que en el terreno de la razón, en el orden científico y racional, sólo existe para nosotros el universo de la imaginación, el mundo fenomenal y sensible *(l'univers de l'imagination, et nous n'avons point d'autre idée que ce qui s'y produit)*, es incontestable y evidente que la teoría del filósofo escocés se resume en la tesis escéptico-positivista. La metafísica no existe ni puede existir, porque

(1) «Un sceptique raisonnable n'a pas d'autre prétention que de rejeter les arguments abstraits, ambitieux, raffinés; il adhère au sens commun et aux instincts manifestes de la nature humaine.... Or les arguments de la religion naturelle son précisement de cette nature.» *Dialogues*, t. II, pág. 417.

no es dado al espíritu humano conocer las esencias y causas de las cosas, ni la realidad ó valor objetivo de las ideas metafísicas. El saber que resulta de la experiencia y observación de los fenómenos es la única ciencia posible.

En este concepto, Hume es el precursor natural del criticismo escéptico de Kant y á la vez del positivismo contemporáneo. Ni son estos los únicos puntos de contacto que ligan á Hume con Kant y con el positivismo moderno. Como el filósofo de Kœnisberg, Hume esfuérzase en restablecer de alguna manera la existencia de Dios, después de haberla negado y aniquilado con su escepticismo. Echa mano, al efecto, de cierto instinto, en parte natural, en parte resultado de la costumbre ó uso del espíritu humano *(résultat de l'usage de notre esprit)*, en virtud del cual asentimos á la existencia de Dios, como asentimos también á la existencia del mundo externo, cuya realidad suponemos *(nous supposons un monde exterieur)*, en virtud de cierto instinto natural *(entrainés par un instinct ou préjugé naturel)* que nos lleva á afirmar la realidad del mundo externo, no obstante la impotencia de nuestro espíritu para conocer y demostrar esa realidad. Como Kant también, Hume rechaza la existencia de los milagros, niega el orden sobrenatural y todas las religiones positivas.

En lo que se aparta de Kant, al mismo tiempo que se acerca al positivismo materialista, es en la parte ética, no ya sólo porque destruye la libertad moral y porque proclama á la razón esclava de las pasiones *(la raison n'est et ne doit être que l'esclave des passions)*, y esclava absoluta, sino porque afirma y aplica el de-

terminismo á la historia, por más que la teoría determinista se halle en contradicción con su crítica de la idea de causa. Para Hume, como para los positivistas modernos, las leyes que rigen y determinan los actos de la voluntad humana individual y colectiva son tan necesarias y permanentes, como las que rigen y determinan la existencia de la lluvia y demás fenómenos de la naturaleza; y para Hume, como para los materialistas de nuestros días, el placer y el dolor son los objetos y principios determinantes de nuestros actos morales y meritorios: *Le principe déterminant de l'esprit humain est le plaisir et la peine.—La vertu est toute action.... qui procure au spectateur le sentiment agréable de l'approbation.*

La distinción entre el bien y el mal no es primitiva y absoluta, sino secundaria y relativa; es subjetiva y fenoménica, radica en el sentimiento y no en la razón. De aquí es que lo que se llama vicio y virtud, se resuelve en definitiva en impresiones ó sensaciones semejantes á los sonidos y colores, los cuales no son cualidades existentes en los objetos, sino percepciones *(qui, selon la Philosophie, ne sont pas qualités dans les objets, mais perceptions dans l'âme)* ó sensaciones que experimenta el alma. La sensibilidad ó el sentimiento es la base y como la medida de lo que se llama moralidad *(toute appreciation morale relève de la sensibilité)*, ú orden moral.

Hume rechaza y considera como antifilosófica toda indagación de las causas finales, dando en este punto, como en tantos otros, ejemplo y norma al positivismo materialista de nuestros días, y ya que, por no faltar á su idea escéptica, no niega explícitamente el fin y

destino del hombre y la existencia de una vida futura, lo niega implícitamente, declarando que estos problemas son insolubles: *Quelle est la fin de l'homme? Est-il né pour le bonheur, ou pour la vertu? pour cette vie, ou pour une vie future? pour lui-même, ou pour son auteur? Questions tout à fait insolubles.*

El principio sensualista que sirve de punto de partida á Hume y que informa su concepción filosófica, es causa de que esta gravite hacia otras conclusiones, propias igualmente de la tesis materialista, no faltando entre ellas algunas de sabor darwinista. Hume, después de hablarnos de la capacidad que tienen los animales para instruirse y adquirir conocimientos por medio de la experiencia y el raciocinio, concluye por hablarnos de la razón experimental, que es común al hombre con los animales.

Como los representantes del positivismo materialista que hoy priva, y antes que éstos, Hume proclama la incognoscibilidad absoluta de toda substancia espiritual, califica de hipótesis presuntuosa y quimérica *(doit être rejetée comme présomptueuse et chimérique)* toda tentativa para conocer y explicar las propiedades y atributos de la naturaleza humana, y concluye afirmando que el espíritu no es más que una mera sucesión de impresiones: *C'est une succession d'impressions qui seule constitue l'esprit.*

Aparte del escepticismo, que constituye el elemento preponderante y como la nota característica de la doctrina de Hume, entraña ésta en su fondo el pensamiento crítico-kantiano y el pensamiento positivista. Sin necesidad siquiera de recordar la confesión explícita del filósofo de Kœnisberg cuando escribía: *Hume es*

quien me despertó de mi sueño dogmático, basta la más ligera atención para descubrir y reconocer la influencia ejercida por Hume en el autor de la *Crítica de la razón pura*. En este concepto, Hume es el verdadero iniciador de ese criticismo que caracteriza á la Filosofía novísima en sus primeras etapas, y aun pudiéramos añadir que también en las últimas. Porque la verdad es que el actual criticismo, ó sea el neo-kantismo de nuestros días, procede también de Hume, al buscar la verdad y la ciencia en los límites de la experiencia posible, relegando á la región de las hipótesis las afirmaciones referentes al orden trascendental, á la realidad objetiva de las esencias, sin excluir la de nuestro mismo espíritu *(l'essence de l'esprit nous est aussi inconnue que l'essence de la matière)*, y de sus cualidades fundamentales: *Toute hypothèse qui prétend expliquer les principes et les qualités fondamentales de la nature humaine, doit être rejetée comme présomptueuse et chimérique.*

Por lo que hace al pensamiento positivista, la exposición sumaria de la Filosofía de Hume que acabamos de hacer, basta y sobra para reconocer las múltiples é íntimas relaciones de afinidad que existen entre la tesis del filósofo escocés y la tesis del positivismo, y hasta pudiera añadirse con Stuart Mill (1), que la doctrina de Hume es más positivista que la del mismo

(1) «La doctrine positiviste, escribe Mill, fut probablement conçue pour la première fois, dans son entière généralité par Hume, qui même la mena un peu plus loin que ne fait Comte, soutenant non pas seulement que les seules causes des phénomènes susceptibles d'être connues de nous sont d'autres phénomènes, leurs antécédents invariables, mais qu'il n'y a pas d'autre espèce de causes.» *Comte et le posit.*, trad. Clemenceau, pág. 8.

Comte. Porque ello es cierto que en Hume se hallan, ó en germen ó explícitamente, todas las tesis fundamentales del positivismo contemporáneo, incluso el materialista. Que la razón y la ciencia nada nos dicen ni pueden decir acerca de la esencia del alma y de su espiritualidad, acerca de Dios, de la vida futura, del origen del mundo, con otras semejantes hipótesis metafísicas y teológicas: que la inteligencia humana, con sus diferentes funciones, incluso el raciocinio, no tienen otro origen que la asociación de ideas *(derivent de la même origine, c'est-à-dire l'association des idées à une impression présente)* en relación con las impresiones de los objetos y la sensibilidad: que nuestra ciencia se reduce al terreno de los fenómenos y de la experiencia sensible, sin poder salir de esta última ni conocer la realidad trascendente: que nuestros conocimientos son meramente relativos, y no pueden salir de este círculo para entrar en el terreno propiamente filosófico, ni conocer lo absoluto: que el vicio y la virtud son meras sensaciones, como el calor y el frío: que lo que se llama libertad humana no existe realmente, sino sólo en apariencia, reinando en el hombre, lo mismo que en la materia, el determinismo absoluto: he aquí afirmaciones é ideas que, en unión con algunas no menos positivistas, se encuentran diseminadas y defendidas en los escritos de Hume. Así, no es de extrañar que el patriarca del positivismo le haya concedido lugar preferente en su curioso *Calendario* (1), y

(1) Sabido es que Comte escribió un *Calendario positivista*, distribuído en trece meses, de veintiocho días cada uno, destinado á conmemorar los nombres de los que se distinguieron en las ciencias y la Filosofía, contribuyendo á sus progresos con sus actos ó con sus

que uno de los biógrafos y comentaristas del filósofo escocés confiese que, si éste tiene en contra «á todos los filósofos metafísicos que conceden preferente atención á las cuestiones trascendentales y suprasensibles», en cambio tiene en su favor «á todos aquellos que se ocupan con preferencia en las investigaciones positivas y excluyen ó niegan aquellas entidades y facultades» en que se ocupaba antes la Filosofía y se ocupa hoy todavía la metafísica.

§ 79.

LA ESCUELA ESCOCESA.

Ya en los primeros años del siglo XVII, y mientras Bacón colocaba á la Filosofía en la corriente empírico-sensualista que, andando el tiempo, debía producir á Locke y Hume, vió la luz pública (1624) una obra en que se llamaba la atención sobre la necesidad de observar y clasificar los fenómenos y actos del alma, sobre la existencia de nociones debidas á la acción espontánea é instintiva de la razón, y sobre la realidad é importancia científica de ciertas verdades primeras y naturales, que constituyen la base y fondo de lo

escritos. Comte coloca el mes onceno de este *Calendario* bajo el patronato general de Descartes; distribuye sus días ordinarios, ó, como si dijéramos, de trabajo, entre los filósofos modernos, sin distinción de partidos, Hobbes, Locke, Pascal, Kant, De Maistre, Cabanis, etc., pero reservando los cuatro domingos, como días privilegiados y sitios de honor, para cuatro filósofos superiores, siendo uno de ellos Hume, que figura al lado de Santo Tomás, Bacón y Leibnitz.

que se llama, no sin razón, Filosofía del sentido común. *Herbert* (1584-1648) es el nombre de este filósofo, cuya obra se intitula: *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso.* La doctrina del filósofo inglés, muy análoga en el fondo á la de la escuela escocesa, permaneció sin eco hasta que *Hutcheson*, primero (1694-1747), y más tarde, Reid (1710-1796) la reprodujeron, completándola y sistematizándola en lo que se llama *escuela escocesa.* Pero si Herbert representa, por decirlo así, el origen cronológico de esta escuela, Locke y Hume representan su origen filosófico y como su razón suficiente, porque la escuela escocesa representa un movimiento de reacción contra el excepticismo de Hume, procedente á su vez del sensualismo de Locke, y también un movimiento de derivación de la doctrina del mismo Hume, en la parte que se refiere al asentimiento que da el hombre á ciertas verdades, en fuerza del instinto natural que á ello le impulsa.

En efecto: Tomás Reid, representante principal y el más completo de la escuela escocesa, al examinar el escepticismo desesperante de su compatriota Hume, reconoció fácilmente que lo que constituía la base real y la premisa lógica del sistema era la teoría sensualista de Locke. Una vez convencido de esto, Reid emprendió una crítica exacta y concienzuda de la teoría ideológica de Locke, poniendo de manifiesto los puntos flacos de la misma, y demostrando á la vez que los fundamentos en que estribaba el escepticismo de Hume carecían de solidez y de valor real.

He aquí las conclusiones principales á que llegó Reid en su crítica y en sus investigaciones, conclusio-

nes que representan y constituyen la doctrina de la escuela escocesa.

La sensación, á la cual Locke atribuye el origen de todas nuestras ideas, no es un fenómeno simple, como supone el autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, sino un fenómeno complejo. Cuando experimento ó siento el olor A, por ejemplo, deben distinguirse tres cosas: 1.ª, la sensación como sensación, ó sea como afección determinada y distinta de la sensación del sabor, del olor B, etc.; 2.ª, el acto por medio del cual *juzgo* y afirmo que esta sensación está en *mí*, en un ser-sujeto; 3.ª, el acto mediante el cual *juzgo* y afirmo que esta sensación es *producida por alguna causa. Siento* el olor A, *juzgo* que este olor existe en *mí* ó lo experimento *yo*, y *juzgo* que es producido por alguna causa. Luego hay aquí tres actos, y, lo que hace más á nuestro propósito, tres nociones ó ideas: la idea de sensación, la idea de ser ó sujeto, y la idea de causa. La observación ó experiencia es el origen de la idea de sensación, como lo es de la misma sensación; pero no lo es de las ideas de ser-sujeto y de causa, como tampoco lo es de los dos juicios que acompañan á la sensación. Luego ni todas las ideas deben su origen á las sensaciones, aunque éstas sean sus ocasiones, ni todos los juicios son comparación de ideas recibidas de los sentidos, como pretende Locke.

Reflexionando sobre estos juicios particulares é instintivos que acompañan á las sensaciones, se descubre que son aplicaciones de ciertas verdades universales que existen en nuestro espíritu *a priori*, ó sea con independencia y anterioridad á toda experiencia y observación. Cuando juzgamos que el olor A que sen-

timos está en un ser, y que es producido por alguna causa externa, estos dos juicios no son más que aplicaciones y conclusiones de juicios ó principios generales en que afirmamos que toda modificación supone un sujeto, y todo efecto supone una causa. Y como quiera que estos juicios ó verdades universales sirven de norma á los juicios particulares que acompañan á nuestras primeras sensaciones, será preciso reconocer y afirmar que estas verdades son leyes fundamentales y primitivas de nuestra razón, son como partes integrantes de nuestra constitución intelectual.

Entre los representantes y partidarios de la escuela escocesa, unos apellidan á estas verdades *creencias primitivas;* otros les dan el nombre de *principios de la creencia humana*; quién las llama *leyes fundamentales de la inteligencia*, y quién las denomina *verdades de sentido común.* Obsérvase también entre los mismos autores variedad de nombres para significar la facultad del espíritu humano, en virtud de la cual conocemos y afirmamos de una manera necesaria estas verdades generales y los juicios instintivos que acompañan á las sensaciones; pues mientras Reid la apellida *facultad de inspiración y de sugestión*, Beattie le da el nombre general de *sentido común*, y Dugald-Stewart la denomina *facultad de intuición.*

Base y á la vez resultado y aplicación de la precedente teoría, que constituye el carácter distintivo y el nervio de la escuela escocesa, es la enumeración más ó menos completa, el análisis, la clasificación más ó menos exacta de las facultades y funciones del espíritu humano. Para llevar á cabo esta empresa echó mano la escuela escocesa, no solamente del análisis concien-

zudo y directo de aquellas facultades y funciones, sino del estudio del lenguaje, como expresión connatural de las ideas, tomando en consideración también, por una parte, los datos suministrados por la historia de la Filosofía, y, por otra, las opiniones y creencias generales del género humano en el orden especulativo y en el orden moral.

De aquí sus afirmaciones acerca de la legitimidad de todas nuestras facultades en orden á la verdad y acerca de la evidencia que acompaña á sus funciones. De aquí su doctrina acerca del sentido común, el cual es aquel género ó grado de juicio que es común á todos los hombres *(ce degré de jugement qui est commun à tous les hommes)*, ó sea el juicio que se refiere á los primeros principios ó verdades de evidencia racional inmediata, y que representa la función primitiva y fundamental de la razón humana, sirviendo de base y de punto de partida á ésta en cuanto facultad de raciocinio ó discurso (1); de manera que lo que la escuela escocesa llama *sentido común*, es ni más ni menos que lo que Santo Tomás llamaba *inteligencia* y también entendimiento *(intelligentia, intellectus)*, en cuanto superior á la razón; en cuanto significa la función primitiva de la facultad intelectual del hombre y la posesión de los primeros principios *(habitus primorum principiorum, synderesis)*, cuyo conocimiento es común á todos los hombres, y que sirven de base y punto de partida

(1) «Nous attribuons à la raison deux offices ou deux degrés: l'un consiste à juger des choses évidentes par elles-mêmes; l'autre à tirer de ces jugements des conséquences qui ne sont pas évidentes par elles mêmes. Le premier est la fonction propre et la seule fonction du sens commun.» *Œuvres complèt. de Th. Reid*, t. v, cap. III.

para raciocinar ó discurrir, que es la función propia de la *razón* como razón.

Sabido es que esta escuela apellida *sentido moral* á la facultad por medio de la cual adquirimos las nociones de bien y mal y reconocemos la moralidad *(non seulement nous acquerons la notion du bien et de mal en général, mais encore nous reconnaissons que certains actes sont bons et certains mauveais)* de los actos humanos. Sabido es también que esta escuela, so pretexto de no salir del estrecho círculo de la observación de los fenómenos y leyes del espíritu humano, ó pone en duda, ó guarda silencio acerca de las grandes verdades que se refieren al origen, naturaleza y atributos del alma del hombre.

Además de los ya citados Hutcheson y Reid, los representantes más notables de la escuela escocesa son *Fergusson* (1724-1816), profesor de Edimburgo; *Beattie* (1735-1803), que enseñó en la universidad de Aberdeen; *Dugald-Stewart* (1753-1828), autor de muchas obras y profesor de matemáticas y de Filosofía moral en la universidad de Edimburgo.

§ 80.

HAMILTON.

William Hamilton (1788-1856), perteneciente á una antigua é ilustre familia, comenzó sus estudios en la universidad de Glasgow y los terminó en la de Oxford, dando pruebas en una y otra universidad de su gran talento y aficiones filosóficas. Después de regentar por

espacio de bastantes años la cátedra de Derecho escocés y civil en la universidad de Edimburgo, hizo oposición en 1836 á la de *Lógica y metafísica*, vacante por fallecimiento de Ritchie, siendo de notar que Cousin, cuyas doctrinas había impugnado Hamilton años atrás, contribuyó eficazmente con sus recomendaciones á que éste fuera preferido á sus coopositores.

La vida filosófico-literaria de Hamilton abraza dos períodos diferentes. Pertenecen al primero sus escritos contra la frenología, su refutación de la Filosofía del Absoluto de Schelling y Cousin, su refutación de la teoría de Brown acerca de la percepción, y sus observaciones sobre la lógica. Pertenecen al segundo sus *Lecciones de metafísica*, sus *Elementos de la Filosofía del Espíritu* y su *Bosquejo de Filosofía moral*, sin contar otras de menor importancia.

Aunque el fondo de la Filosofía de Hamilton, especialmente durante el primer período, es la doctrina de la escuela escocesa, ésta sufrió sucesivamente, bajo su pluma, notables transformaciones, acentuadas éstas en los últimos años de su vida filosófica. Después de reconocer y afirmar con la antigua escuela escocesa, que lo incondicional y absoluto no puede ser conocido ni concebido por nosotros, y que todo lo que el hombre puede conocer del mundo externo ó del no yo es puramente relativo, y después de rechazar la teoría de Brown acerca de la percepción representativa, defendiendo la conciencia inmediata y la percepción intuitiva de Reid, Hamilton comienza á separarse, ó, mejor dicho, empieza á completar la escuela escocesa, poniendo de manifiesto la importancia superior de la lógica y la necesidad de cultivar el estudio de esta cien-

cia, tan olvidada y hasta menospreciada por aquella escuela. Sagaces y atinadas son las observaciones que hace sobre la lógica, siendo de notar que la señala como objeto propio las nociones segundas, que coincide con lo que los escolásticos apellidaban entes de razón, y términos de segunda intención: «La lógica, escribe, no considera las cosas según existen realmente y en sí mismas, sino solamente las formas generales del pensamiento, bajo las cuales son concebidas por el espíritu. Para hablar como la escuela, la lógica no se ejercita sobre las *Nociones primeras*, sino sobre las *Nociones segundas*».

Al tratar de la inducción, Hamilton observa oportunamente que esta palabra puede «designar tres cosas muy diferentes: 1.º, el método objetivo de investigar los hechos particulares, como base preparatoria de la conclusión; 2.º, una conclusión material de lo particular á lo general, garantizada, bien sea por las analogías generales de la naturaleza, bien sea por presunciones particulares suministradas por la materia misma de una ciencia real cualquiera; 3.º, una conclusión formal de lo individual á lo universal, legitimada solamente por las leyes del pensamiento, y haciendo abstracción de las condiciones de toda materia particular». Según Hamilton, la inducción únicamente pertenece á la lógica, considerada ó tomada en el tercer sentido de los indicados.

Hamilton, al poner de relieve la importancia de la lógica, establece y prueba que ésta es una verdadera ciencia, con cuyo motivo rebate de paso las afirmaciones de Whately y de Bentham, que achacaban á los escolásticos la opinión de que era arte solamente. Todo al

contrario, replica Hamilton: los escolásticos se dedicaron con una unanimidad sin ejemplo á probar que la lógica es una verdadera ciencia (1), y la afirmación de los dos escritores citados es un lugar común que no merece contestación.

En la segunda época de su vida filosófica, Hamilton amalgama y combina la doctrina de la escuela escocesa con el criticismo kantiano, y, sobre todo, con las ideas y tendencias positivistas de Hume, á quien apellidaba el padre verdadero de la Filosofía moderna (2), en sus diferentes y más importantes ramas. En este concepto, ó sea á causa de la mayor aplicación que hizo á la escuela escocesa de las ideas y tendencias positivistas de Hume, Hamilton representa, hasta cierto punto, la transición de la escuela escocesa á la escuela psicológico-positivista de los Bain y los Spencer.

---

(1) Por cierto que no es esta la única ocasión en que el filósofo escocés salió á la defensa de los escolásticos, rechazando con energía las acusaciones contra ellos lanzadas por la ignorancia y la preocupación. Habiendo incurrido en este defecto el ya citado Whately, Hamilton le sale al encuentro en los siguientes términos: «Il a été longtemps de mode d'attribuer toutes les absurdités aux scolastiques, et ce n'est que lorsque un homme de talent comme le docteur Whately imite l'exemple des autres qu'une réponse devient nécessaire. Les scolastiques (à l'exception toujours des hommes excentriques, tels que Raymond Lulle), eurent sur le domaine de la logique des notions plus exactes que ceux qui les méprisent aujourd'hui sans connaître leurs ouvrages» *Fragments de Phil.*, pág. 223.

(2) He aquí cómo se expresa en sus *Lecciones sobre metafísica:* «Hume fué la causa ó la ocasión de todo lo que tiene algún valor en nuestros recientes trabajos metafísicos. Hume es el padre de la Filosofía de Kant, y, por el intermedio de Kant, de toda la Filosofía alemana: es también el padre de Reid, de Stewart en Escocia, y de todo aquello que se distingue por mérito sobresaliente, ora en la Filosofía francesa, ora en la italiana.»

Y es esto de tal manera exacto, que hasta la teoría asociacionista, que representa y constituye, como es sabido, uno de los elementos fundamentales de esta última escuela, se encuentra *quoad substantiam* en Hamilton. El cual en sus *Elementos de la Filosofía del espíritu humano*, lo mismo que en su *Bosquejo de Filosofía moral,* enumera siete clases de relaciones posibles entre las ideas, añadiendo después que estos siete fundamentos y modos de asociación pueden condensarse ó resumirse en dos leyes, que son la ley de la *simultaneidad* de los pensamientos, y la ley de la *semejanza* ó afinidad.

Allí enseña también, preludiando á los modernos cultivadores de la psicología fisiológica y materialista, que «el yo es el conjunto de los estados de que se tiene conciencia». Allí afirma también que «todo conocimiento es relativo», y que «la Filosofía, si no es la ciencia de lo absurdo, es la ciencia de lo condicionado» ó finito. Sin embargo, Hamilton, como Spencer y algunos otros, deja la puerta abierta á una especie de Dios desconocido,—*ignoto Deo,*—que decía San Pablo á los atenienses; «el dominio de nuestra fe, escribe, puede ser más extenso que el dominio de nuestro conocimiento».

Bien es verdad que esta transformación de la doctrina escocesa en doctrina positivista, principalmente en el terreno de la moral, venía ya preparada y como preformada en los escritos de los más antiguos representantes de la escuela escocesa. El mismo fundador de ésta, Hutcheson, escribía ya en el primer tercio del pasado siglo, que sólo «el estudio severo de los diversos principios ó diversas disposiciones naturales de la hu-

manidad, semejante al estudio de un animal, de una planta ó del sistema solar, puede producir una teoría moral más sólida y más durable» que la que se funda en los principios generales de la razón y de la metafísica.

Adam Smith, escritor que en el terreno concreto de la Filosofía moral merece ser considerado como uno de los principales representantes de la escuela escocesa, decía también que la malicia moral, inherente al asesinato, depende y nos es conocida por el horror instintivo que nos inspira, y no por su desconformidad ó repugnancia con alguna ley ó regla general. Y en confirmación de esta idea, añadía: «En los casos particulares de acciones buenas ó malas moralmente, no aprobamos ni reprobamos originariamente tal ó cuál acción, porque, después de haberla examinado, la hayamos encontrado conforme ó contraria á esta ó aquella regla general, sino que establecemos la regla ó ley general, según que por medio de la experiencia juzgamos que todas las acciones de cierta especie y revestidas de tales ó cuáles circunstancias son aprobadas ó reprobadas».

No hay para qué decir que estas ideas del autor del *Tratado de los sentimientos morales*, no distan gran cosa de las teorías morales profesadas por las escuelas positivistas contemporáneas, y principalmente por la inglesa. Así es que Hamilton sólo tuvo que acentuar y desenvolver algo las ideas de sus correligionarios escoceses para verificar la transición de una á otra escuela.

§ 81.

CRÍTICA.

Es incontestable que la escuela escocesa, como reacción doctrinal y científica contra el escepticismo de Hume y el sensualismo de Locke, prestó un verdadero servicio á la Filosofía, y es digna de encomio. Su llamamiento al sentido común, por más que ciertos doctores acostumbren burlarse de la Filosofía del sentido común, y su doctrina acerca de la legitimidad primitiva y del valor criterológico de nuestras facultades de conocimiento, merecen también encomio, y algo significan en la historia de la Filosofía moderna. Porque la verdad es que, si ponemos en duda el valor y legitimidad de estas facultades, que son los instrumentos únicos que nos dió naturaleza, ó, mejor dicho, su Autor, para descubrir la verdad, sería preciso echarse en brazos del escepticismo más absoluto y universal. Los que pretenden demostrarnos que nuestras facultades de conocimiento son falaces, ó que no poseen la fuerza y aptitud innata para conocer la verdad, deberían comenzar por convencernos de que han recibido de Dios facultades nuevas, superiores y distintas de las humanas para poder juzgar á éstas.

Conviene, sin embargo, no perder de vista que aun en estas dos cuestiones que constituyen el mérito principal de la escuela escocesa, la doctrina de ésta adolece de defectos. Justo es y razonable conceder al sentido común cierta importancia como testimonio y contra-

prueba de verdad, pero no lo es en manera alguna colocar en el mismo el único criterio de verdad.

No es menos justo y razonable reconocer la legitimidad nativa de las facultades de conocimiento en orden á sus respectivos objetos, pero esto no debe impedir ni cerrar la puerta á la discusión del problema crítico. En toda buena Filosofía, no debe rehusarse al hombre de la ciencia el derecho de someter á examen los medios y facultades de conocer.

Mérito es también importante y honor especial de la escuela escocesa, haber estudiado, enumerado y clasificado de una manera más completa, y generalmente más exacta que las escuelas anteriores, las facultades, funciones y fenómenos del espíritu humano.

Adolece, sin embargo, de graves defectos este estudio analítico llevado á cabo por la escuela escocesa, no siendo el menos reprensible la vaguedad é indecisión con que se señalan los límites y diferencias entre las varias facultades del hombre. Á pesar de su empeño y propósito de oponerse á las doctrinas sensualistas, la escuela escocesa, lejos de establecer y precisar la línea que separa las facultades y funciones pertenecientes al orden intelectual de las que pertenecen al orden sensible, tiende, por el contrario, á confundirlas. La misma confusión ó tendencia sensualista se observa en la clasificación de las facultades pertenecientes al orden afectivo, identificando y confundiendo la voluntad con el apetito sensitivo y las pasiones: *Sous le mot volonté nous comprenons nos facultés actives et toutes les principes qui nous portent à agir, comme les appetits, les passions, les affections.*

Empero el defecto más grave, el más capital de la

escuela escocesa, consiste en representar y ser una concepción filosófica esencialmente incompleta y mutilada. Es una concepción incompleta como Filosofía, porque faltan allí las partes más nobles é importantes de ésta, como son la ontología, la teodicea, la cosmología. La Filosofía de la escuela escocesa se reduce á la psicología, pero psicología puramente empírica, y por lo mismo incompleta. El espíritu humano, nos dice esta escuela, considerado en sí mismo, considerado como substancia y como causa, considerado en su esencia, en sus atributos y en sus relaciones con la materia, nos es desconocido é incognoscible, porque lo único que nosotros podemos observar, investigar y saber, es que posee ciertas facultades, que de él emanan ciertas funciones, y que en él se realizan ciertos fenómenos. Determinar esas facultades, describir y clasificar esas funciones y descubrir las leyes á que están sujetos esos fenómenos, he aquí el objeto, y todo el objeto posible de la psicología.

Tal es el pensamiento fundamental de la escuela escocesa, y en armonía con estas ideas, sus representantes, ó afirman explícitamente, como Dugald-Stewart, que la razón no puede conocer y demostrar con certeza la distinción substancial entre el alma racional y la materia, la unión substancial de la misma con el cuerpo humano, la espiritualidad del alma, su inmortalidad y su origen, con otras cuestiones análogas; ó guardan profundo silencio acerca de estos problemas, como se observa en el mismo Reid, á pesar de ser el representante más completo y más metafísico, si es lícito hablar así, de la escuela escocesa.

Jouffroi, testigo de excepción en la materia, en su

calidad de traductor, partidario y comentarista de las obras de Reid, pone en boca de los representantes de esta escuela las siguientes palabras y afirmaciones: «Nosotros no conocemos de la realidad más que los fenómenos que de ella emanan y los atributos de que está dotada; las causas y las substancias nos son desconocidas, y todo cuanto podamos decir acerca de ellas es y será siempre puramente hipotético. La ciencia de toda realidad se detiene en el fenómeno y en el atributo, sin extenderse jamás ni á las causas ni á las substancias, acerca de las cuales nada podemos saber sino que existen, y cuya ciencia, por consiguiente, es imposible.... Y lo que es verdadero en orden á la materia, lo es igualmente con respecto al espíritu. Todo lo que sabemos acerca de este último se reduce á saber que posee ciertos atributos y que es el teatro de ciertos fenómenos. Señalar estos atributos y descubrir las leyes de estos fenómenos, he aquí lo único que es posible en el estudio del espíritu, y he aquí también el solo objeto que debe proponerse la ciencia del espíritu». Jouffroi añade, á nombre de la escuela escocesa, que si en la Filosofía no se han verificado los progresos que fueran de esperar, y si se vió plagada de errores, fué precisamente por no haber tenido en cuenta estas ideas y afirmaciones; fué por haberse empeñado en mezclar las cuestiones referentes á las causas y substancias con las investigaciones relativas á los atributos y fenómenos, olvidando que á las primeras sólo es posible responder por medio de hipótesis *(on ne peut repondre aux premières que par des hypothèses)*, é incurriendo en el grave defecto de amalgamar y reunir hipótesis ficticias é imaginarias á las observaciones

recogidas acerca de los atributos y fenómenos : *Toujours aux observations qu'elle* (la Philosophie) *a recueillies sur les phénomènes et les attributs*, *elle a melé les hypothèses qu'elle imaginait sur le reste.*

Precisamente el defecto capital de la Filosofía escocesa consiste en esto : consiste en haber querido encerrar la metafísica toda dentro de los límites de la psicología empírica, sin tener en cuenta que si la psicología constituye una de las bases y es una preparación para la metafísica , ésta entraña y exige algo más que esto. Bueno es conocer los fenómenos del espíritu , las leyes que regulan ó dirigen sus funciones , las formas y facultades que intervienen en sus diferentes conocimientos ; pero si no podemos ni sabemos servirnos de esto para elevarnos á las esferas superiores de la ciencia, para conocer con racional certeza la existencia y atributos de Dios y del alma humana , así como las nociones absolutas que fundan y explican la moral , la justicia , el derecho y la verdad , siempre resultará una Filosofía incompleta, una metafísica manca y precaria, por más que se apellide *Filosofía del sentido común.* La cual , si bien no es ni exclusivamente sensualista, ni tampoco racionalista, ó, digamos, intelectualista, puesto que participa de los dos sistemas , es y será siempre una Filosofía que carece de verdadero organismo científico, y que se reduce á un conjunto de verdades desligadas y como dispersas, sin más lazo que su conformidad con el sentido común. Generalizando estas observaciones , podría decirse que el vicio radical de la Filosofía escocesa consiste en la carencia de valor verdaderamente racional ó científico, y en la carencia no menos visible de miras sintéticas.

Si los representantes y partidarios de esta escuela se hubieran limitado á recomendar la conveniente separación entre las cuestiones psicológicas que se refieren á las facultades y á los fenómenos del espíritu, y las que se refieren al origen, naturaleza y atributos esenciales del mismo; si se hubieran limitado á recomendar la sobriedad de juicio al discutir y resolver esta clase de problemas, y la necesidad de apoyarse en la observación exacta y en el estudio analítico de las funciones, fenómenos y facultades del alma como bases, premisas y condiciones lógicas para resolver las cuestiones relativas á la naturaleza misma del espíritu, serían muy aceptables y sensatas sus ideas y conclusiones. Pero cuando se les ve suprimir la psicología racional, reduciendo sus investigaciones á la empírica, y esto después de haber suprimido con una sola plumada la ontología, la cosmología y la teodicea, preciso es confesar que la Filosofía de la escuela escocesa es una Filosofía esencialmente incompleta, y que el dogmatismo espiritualista que entraña como reacción contra el escepticismo sensualista de Hume, dista mucho de otros grandes dogmatismos espiritualistas que nos ofrece la historia de la Filosofía.

Por lo que hace al origen cronológico y á los antecedentes históricos de la escuela escocesa, ya hemos dicho que deben buscarse en Herbert de Cherbury, cosa demostrada, además, en la obra que con el título de *Lord Herbert Cherbury, sa vie et ses Œuvres, ou Origine de la Philosophie du sens commun et de la théologie naturelle en Angleterre*, publicó recientemente Carlos Remusat.

Aunque en menor escala, y no de una manera tan

directa, contribuyó también al origen de la escuela escocesa Shaftesbury, en cuyos *Ensayos* se encuentran no pocas ideas adoptadas después y desenvueltas por los representantes de dicha escuela, sobre todo en la parte que se refiere á la moral.

§ 82.

CONDILLAC.

Si la escuela escocesa representa una reacción parcial contra el sensualismo de Locke en sus relaciones con el escepticismo de Hume, el nombre de Condillac representa, por el contrario, una verdadera evolución y como el complemento del sensualismo del filósofo inglés. Condillac, que nació en Grenoble en el año de 1715, se ordenó de sacerdote, fué abad de Flux, preceptor del duque de Parma, miembro de la Academia, y murió en 1780.

La Filosofía de Condillac se reduce á una teoría ideológico-psicológica esencialmente sensualista, la cual se halla expuesta con prolijidad en su *Ensayo sobre el origen de los conocimientos*, pero principalmente en su *Tratado de las sensaciones*, que es su obra capital como filósofo. En la primera obra, Condillac admitía todavía con Locke una facultad de reflexión, además de la sensación; pero en el *Tratado de las sensaciones* esfuérzase en probar que en el hombre, ó, si se quiere, en el alma humana, todo es sensación y nada más que sensación, y que de ésta proceden, no solamente todas las ideas, sino todas las facultades. Así es que reprende

á Locke porque suponía en el alma cualidades y fuerzas innatas, sin sospechar que traen su origen de la misma sensación: *il n'a pas soupçonné qu'elles pourraient tirer leur origine de la sensation même.*

«Si consideramos, escribe el autor del *Tratado de las sensaciones*, si consideramos que el recordar, comparar, juzgar, discernir, imaginar, admirarse, tener ideas abstractas, poseer las ideas de número y de extensión, conocer verdades generales y particulares, no son más que maneras diferentes de estar atento: si consideramos que tener pasiones, amar, aborrecer, esperar, temer y querer, no son más que maneras diferentes de desear, y que, en fin, estar atento y desear no son, en su origen, más que sentir, concluiremos de aquí que la sensación envuelve todas las facultades del alma.»

«El yo de cada hombre, añade después, no es más que la colección de las sensaciones que experimenta y de aquellas que la memoria le recuerda; es sencillamente la conciencia de lo que es al presente y de lo que fué antes.»

En armonía con su concepción sensualista, Condillac concede grande importancia á las palabras, considerando los signos que constituyen el lenguaje articulado como generadores de las principales funciones del entendimiento. «Los signos son, escribe, los que engendran reflexión, abstracción, generalización, raciocinio; sin el lenguaje, la inteligencia del hombre no sobrepujaría la de los animales.» De aquí infería Condillac, y otros infirieron y afirmaron después, que la *ciencia no es más que una lengua bien hecha.*

Para dar á conocer su teoría, Condillac presenta

la hipótesis de una estatua que poseyera solamente el sentido del olfato, que es el menos perfecto de todos y el más distante de los conocimientos intelectuales. Y, sin embargo, de esta sensación, relativamente imperfecta y única, nacen por vía de generación ó transformación todas nuestras ideas y todas nuestras facultades. Resumiendo su teoría y su pensamiento acerca del origen y constitución de las ideas y facultades en el hombre-estatua, Condillac se expresa en los términos siguientes: «El principio que produce el desarrollo de sus facultades es simple; las sensaciones mismas lo encierran, porque siendo todas, ó agradables, ó desagradables, la estatua está interesada en gozar de las unas y eximirse de las otras. Es fácil convencerse que este interés basta para dar lugar á las operaciones del entendimiento y voluntad. El juicio, la reflexión, los deseos, las pasiones, etc., no son más que la sensación misma que se transforma. Por eso nos ha parecido inútil suponer que el alma recibe inmediatamente de la naturaleza las facultades que posee. Ha sido suficiente hacer al hombre sensible al placer y al dolor, para que nazcan en él ideas, deseos, hábitos y talentos de todo género».

En realidad, la teoría de Condillac puede resumirse en las siguientes proposiciones:

a) La sensación es el origen y el principio de todas las ideas y de todas las facultades y funciones del alma.

b) Los móviles únicos de las acciones del alma son el placer y el dolor.

c) El alma carece de actividad intrínseca, personal, y, por consiguiente, de voluntad libre, en el sentido propio de la palabra.

d) La razón humana no es una fuerza ó energía nativa, anterior, superior, distinta esencialmente de los sentidos; y, por consiguiente, la superioridad del hombre sobre los animales puede reducirse al uso del lenguaje articulado: *L'homme n'est superieur aux animaux que parce qu'il parle.*

Aunque todos los principios y la doctrina de Condillac pueden considerarse y son efectivamente premisas lógicas del materialismo, el autor del *Tratado de las sensaciones* rechaza las conclusiones materialistas, afirmando la espiritualidad y la libertad del alma humana, la existencia de Dios, la creación libre del mundo, la virtud y el deber moral.

§ 83.

DISCÍPULOS DE CONDILLAC.

El escaso valor científico de la filosofía de Condillac no impidió que ejerciera bastante influencia, más ó menos directa, no ya sólo en los enciclopedistas, que merecen párrafo aparte, y en algunos otros materialistas contemporáneos, sino también en ciertos filósofos posteriores que realizaron el natural tránsito del sensualismo condillaciano al materialismo. Los más notables entre éstos fueron Cabanis y Destutt de Tracy, sin contar al médico Broussais, en cuya obra rotulada *De l'Irritation et de la Folie*, abundan las tendencias é ideas sensualisto-materialistas, afines con la teoría de Condillac.

Cabanis (1757-1808) es uno de los discípulos más

genuínos de Condillac. El *Tratado de las sensaciones* de éste representa el punto de partida del libro del primero rotulado *Rapports du physique et du moral de l'homme*, que es la obra capital de Cabanis. En ella enseña que el hombre, en tanto es un ente moral, en cuanto y porque posee sensibilidad, la cual reside en los nervios, y con la cual se identifican en realidad la inteligencia, la voluntad y las demás facultades que existen en el hombre. Y como quiera que la sensibilidad depende de los nervios, síguese de aquí que los nervios son el origen, la norma y la medida de las facultades cognoscitivas y de los sentimientos morales. Todos los fenómenos sensibles, intelectuales y morales que se verifican en el hombre, no son, en último término, más que modificaciones ó afecciones diferentes de los nervios, y lo que se llama alma racional no es más que el resultado y como una manifestación del sistema nervioso.

Aquí es justo advertir que en una *Carta póstuma é inédita*, atribuída á Cabanis por M. Bérard, quien la publicó en 1824, aquél habría modificado radicalmente sus opiniones sobre el alma, á la cual considera allí, no como «una propiedad particular ligada á la combinación animal, sino como una substancia, un ser real, que, en virtud de su presencia, imprime á los órganos todos los movimientos de que se componen sus funciones», y que deja el cuerpo y los órganos entregados á la descomposición «desde el momento en que se separa de ellos definitivamente».

Si la carta citada pertenece á Cabanis, es preciso reconocer que en los últimos años de su vida modificó realmente las opiniones expuestas en la obra que con el

título de *Rapports du physique et du moral de l'homme*, había publicado en 1802.

Destutt de Tracy (1754-1836) es otro de los representantes más genuínos de la concepción sensualista de Condillac. «Cabanis, escribe Damiron (1), se ocupó poco en la sensación, y si es sensualista, es más bien por el estudio que hace de esta facultad, que por la hipótesis fisiológica que propone para explicarla. Pertenece al *condillacismo*, más como naturalista que como filósofo. Hay poco de ideología en su libro *Rapports*. Lo contrario sucede en M. de Tracy: adopta implícitamente el principio fisiológico de Cabanis, pero no lo expone ni analiza: en cambio, presenta una teoría de la sensación, que puede servir de complemento á la otra parte del sistema: es el metafísico de la escuela de que Cabanis es el fisiologista».

Haciendo caso omiso de la doctrina contenida en su *Tratado de la voluntad y sus efectos*, lo mismo que de su *Comentario sobre el Espíritu de las leyes* de Montesquieu, y limitándonos á sus *Elementos de Ideología*, resulta de éstos que su teoría filosófica, ó digamos psicológica, se reduce á lo siguiente:

En el hombre no hay más que sensibilidad ó sensación. Ésta es el ejercicio de aquélla, y recibe diferentes denominaciones, en relación con los diferentes géneros de impresiones que la sensibilidad puede recibir. Cuando ésta percibe las impresiones producidas en los órganos por los objetos presentes, se llama simplemente sensación. Cuando percibe las impresiones de la acción anterior de los objetos, á causa de

(1) *Essai sur l'histoire de la Philosoph. en France au XIXe siècle*, t. I, pag. 93.

la disposición particular que aquellas impresiones pasadas dejaron en los órganos, resulta el recuerdo ó memoria. Cuando percibe las impresiones de cosas ú objetos que tienen relación entre sí, resulta el juicio, que no es más que la percepción sensible, la sensación de aquellas impresiones. Cuando percibe las impresiones que nacen de nuestras necesidades y que nos inclinan á satisfacerlas, resulta ó se constituye lo que llamamos voluntad. Así, pues, voluntad, pensamiento ó juicio, memoria y sensación, no son más que manifestaciones diferentes, transformaciones variadas de la sensibilidad.

No hay necesidad de llamar la atención acerca de las conclusiones materialistas é inmorales á que conduce lógicamente semejante teoría psicológico-ideológica, que entraña la negación de la espiritualidad é inmortalidad del alma, como entraña también la negación de la libertad y del orden moral.

§ 84.

VICO.

Mientras que los partidarios y representantes de las escuelas de Leibnitz y de Locke, en sus diferentes tendencias y matices, luchaban entre sí en Alemania é Inglaterra, y mientras que los espíritus en Francia, después de seguir ó contrariar el movimiento cartesiano, entraban decididamente en las corrientes del naturalismo deista de los Woolston, Shaftesbury y Bolingbroke, precursores legítimos de Voltaire y los

enciclopedistas, y á la vez en las corrientes sensualistas de Locke por el intermedio de Condillac, florecía en Italia un escritor napolitano, que supo mantenerse fuera de esas corrientes y escuelas en lo que tienen de anticristiano y antifilosófico. En este concepto, bien puede afirmarse que el ilustre autor de la *Scienza Nuova* supo y quiso continuar y afirmar las tradiciones filosóficas de su patria.

Sin ser un filósofo en el sentido propio de la palabra, y hasta sin haber escrito tratados especiales de Filosofía, Vico merece que su nombre figure en la historia de esta ciencia (1), al lado del de otros que se hallan en el mismo caso.

Este notable pensador italiano, que nació en Nápoles en el año de 1668 y falleció en 1744 antes de publicar sus *Principi d'una scienza nuova intorno alla commune natura delle nazioni*, dió á luz varios opúsculos y tratados relacionados directamente con la Filosofía y con el derecho (2), que bastarían para darle plaza entre los escritores filosóficos. En ellos, el autor de la

(1) Por un accidente casual, las cuartillas en que hablábamos de Vico en la primera edición de esta obra se extraviaron al ser remitidas á la imprenta, y cuando advertimos el percance, ya era demasiado tarde para darles cabida en su propio lugar. Hacemos esta advertencia, porque alguien tal vez habrá extrañado nuestro silencio acerca de Vico en la primera edición de este libro.

(2) Entre estos—y sin contar varios articulos sueltos—cuéntanse los siguientes: *De nostri temporis studiorum ratione.—De antiquissima Italorum sapientia ex originibus linguae latinae eruenda.—De uno juris universo principio.—De constantia jurisprudentis*,—y un discurso que comienza con las siguientes palabras: *Omnis divinae atque humanae eruditionis elementa tria*, *nosse*, *velle*, *posse*, y que, habida razón de su contenido y de sus tendencias, podria intitularse *De origine divina scientiarum*.

Scienza Nuova atacó con vigor las doctrinas cartesianas, á pesar de la boga extraordinaria que por entonces habían alcanzado en Italia, y, lo que es más, sobreponiéndose á las preocupaciones y á los entusiasmos, tan generales como irreflexivos, de la época en favor del método cartesiano, señaló los graves defectos y peligros de éste. Si el método de los escolásticos, decía Vico, era defectuoso y concedía demasiada importancia á la autoridad, el de Descartes no lo es menos al sujetarlo todo al juicio individual. «Querer, añadía, que el juicio del individuo reine solo; querer sujetarlo todo al método geométrico, es caer en el exceso contrario».

El pensamiento filosófico de Vico es un pensamiento esencialmente cristiano. Para Vico, Dios es el principio, la luz, el lazo y el término de la Filosofía y de todas las ciencias, cuyos principios proceden de Dios *(omnia scientiarum principia a Deo esse)*, cuya luz y verdad eterna las penetra todas *(divinum lumen sive aeternum verum.... omnes scientias permeare)*, enlazándolas entre sí y dirigiéndolas á Dios *(alias in alias dirigere et cunctas ad Deum revocare)*, en el cual, y sólo en él, las ciencias todas encuentran su origen, su término, su firmeza y su verdad: *Et ostendam origine, omnes a Deo provenire; circulo, ad Deum redire omnes; constantia, omnes constare in Deo, omnesque eas ipsas praeter Deum tenebras esse et errores.*

La exposición y crítica de la *Scienza Nuova*, que es la obra capital de Vico, y que entraña una concepción relativamente original de la Filosofía de la historia, no pertenecen en rigor y directamente á la historia de la Filosofía; pero ésta debe indicar sus líneas principales,

porque se rozan con ciertas ideas y teorías que ocupan lugar distinguido en dicha historia.

a) La historia de la humanidad y el proceso y vicisitudes de su civilización tienen por base tres ideas fundamentales, que son *la Providencia divina*, *la virtud moral* ó moderación de las pasiones, *la inmortalidad* del alma humana.

b) Estas tres ideas fundamentales del género humano se hallan representadas y como encarnadas en tres hechos ó instituciones tan primitivas y universales como aquéllas, es á saber: *la religión*, el *matrimonio solemne, la sepultura de los muertos*, puesto que las naciones, ora sean bárbaras, ora civilizadas, «todas tienen, dice Vico, una religión cualquiera, todas contraen matrimonios solemnes, todas sepultan sus muertos», acompañando estos actos con ceremonias augustas (1) y santas. «Por esta razón, añade, hemos tomado estas tres costumbres eternas y universales por los tres primeros principios de la ciencia nueva».

c) La marcha y las vicisitudes de la civilización y hasta las vicisitudes de la historia, se hallan en relación y armonía con las ya mencionadas ideas y costumbres ó instituciones fundamentales y primitivas del género humano.

d) De aquí también la división de la historia en tres edades ó períodos, que son: el período *divino* ó teocrático; el período *heroico,* y el período *humano* ó ci-

(1) «En todas las naciones, siquiera sean las mas salvajes y bárbaras, ningún acto de la vida es rodeado y realzado con ceremonias más augustas, con solemnidades más santas, que los actos que se refieren á la religión, á los matrimonios, á las sepulturas.» *Principi d'una scienza nuova*, etc., lib. I, cap. III.

vilizado; á los cuales responden tres estados ó fases del lenguaje, á saber: el sagrado ó jeroglífico, el metafórico ó poético, el articulado perfecto y propio de las naciones civilizadas.

No siéndonos posible ni permitiendo la índole de este libro entrar en detalles sobre la teoría filosófico-histórica de Vico, concluimos recordando que este ilustre pensador admite el estado salvaje del hombre después del diluvio, y considera la monarquía como la forma de gobierno «más conforme á la naturaleza en los tiempos de la civilización más avanzada».

Aunque en los *Principi d'una scienza nuova* hay algunas ideas que pudieran calificarse de algún tanto aventuradas y peligrosas en el terreno católico, creemos que no merecen las duras impugnaciones de que han sido objeto por parte de algunos escritores. En todo caso, es cierto que Vico vivió y murió como verdadero creyente católico, y que en sus obras se encuentran pasajes elocuentes en que ensalza y defiende la verdad divina del Cristianismo.

§ 85.

VOLTAIRE.

Sucede generalmente que en las épocas y sociedades en que más se habla de virtud y de moralidad, es cuando menos se practican éstas, y no es raro también que se hable mucho de Filosofía en épocas y naciones que apenas la conocen. Nunca se habló más de Filosofía, ni se presentaron tantos *filósofos* como en Francia

durante el siglo XVIII; y, sin embargo, nunca hubo menos Filosofía ni menos filósofos en Francia que en aquel siglo. Y es que la Filosofía consistía entonces, no en la investigación y conocimiento de las esencias, causas y atributos de las cosas, del mundo, de Dios y del hombre, sino en atacar, combatir y desprestigiar á la religión de Jesucristo, echando mano de todos los medios, y especialmente de la ironía, la mentira y la calumnia. *Aplastar al infame* (1), ó sea al catolicismo y á su divino autor Jesucristo, era el grito de guerra de aquellos pretendidos filósofos, y esta horrible blasfemia fué como la palabra de orden, el *delenda Carthago*, que les proponía é inculcaba sin cesar el que llegó á ser su jefe, no tanto por su edad, por su talento literario y por su fama, cuanto por su odio perseverante y profundamente satánico contra Jesucristo y contra todo cuanto tenía algún sabor cristiano. Este odio profundo contra el catolicismo que respiran los escritos del filósofo de Ferney, y también su correspondencia particular, no descendió con él al sepulcro: que la revolución antisocial y antireligiosa, iniciada por él y por sus sucesores, desarrollada y organizada en socie-

(1) «Que les philosophes véritables, escribia Voltaire en 1761, fassent une confrérie comme les franc-maisons.... Cette académie secrete vaudrait mieux que l'académie d'Athènes et toutes celles de Paris. Mais chacun ne songe qu'à soi, et oublie le premier des devoirs qui est d'anéantir l'infame. Confondez l'infame le plus que vous pourrez.» Y en carta á Saurin, añadia: «Il faut que les frères reunis écrasent les coquins.» Sabido es que el odio satánico y las blasfemias con que había perseguido é insultado á Jesucristo durante su vida, se volvieron contra él en la hora de su muerte, cuando exclamaba con voz ahogada por el dolor y la desesperación: *Muero abandonado de Dios y de los hombres.*

dades secretas y públicas, es su heredera legítima, y, como tal, esfuérzase en conservar y aumentar ese odio satánico, no ya sólo contra Jesucristo y su Iglesia, sino contra el mismo Dios.

Este odio profundo y universal contra Cristo y contra todo lo que lleva el nombre y la señal de Cristo, fué el carácter distintivo de

Voltaire (Francisco María Arouet), que nació en Chatenay, cerca de París, en 1694, y murió en 1778. Cualquiera que sea su mérito como literato, como historiador, como poeta y como crítico, es lo cierto que es muy inferior como filósofo, y que su nombre no merece apenas figurar en la historia de la Filosofía. Su dirección filosófica coincide con la de Locke, cuya doctrina propagó en su patria. Locke es para Voltaire el mayor de los filósofos y el más profundo de los metafísicos, y al lado del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, poco ó nada valen ni significan, no ya sólo las obras de Platón, de Aristóteles y de Santo Tomás, si que también las de Descartes, Mallebranche y Leibnitz.

Así no es de extrañar que la Filosofía de Voltaire se reduzca á un sensualismo deista é incompleto, con ribetes y tendencias materialistas. Mientras que por un lado afirma la existencia de Dios, enseña por otro que la existencia del mal es incompatible con la bondad y sabiduría divinas. Habla algunas veces del alma humana, ensalzando su dignidad y nobleza; pero al propio tiempo se inclina á creer que es una *abstracción realizada*, y admite la posibilidad de una materia dotada de pensamiento: *Ce je ne sais quoi qu'on appelle matière, peut aussi bien penser que je ne sais quoi qu'on appelle esprit.*

Con respecto á la libertad, obsérvanse en Voltaire las mismas dudas, la misma ignorancia, las mismas contradicciones. Después de sus ditirambos en favor de la libertad, el patriarca de la incredulidad concluye dudando unas veces y negando otras en absoluto su realidad y existencia: *Je veux nécessairement ce que je veux, autrement je voudrais sans raison, sans cause, ce qu'est imposible.*

Si en cuanto á las ideas propiamente filosóficas Locke es el maestro y el inspirador casi único de Voltaire, no puede decirse lo mismo cuando se trata de sus ideas en el orden ético-religioso. Porque en este orden de ideas, los verdaderos inspiradores y maestros del escritor francés fueron Woolston, Collier, Bolingbroke, Shaftesbury, con los demás corifeos y propagandistas prácticos y teóricos de la escuela esencialmente deista é incrédula que dominaba á la sazón entre los literatos y filósofos de Inglaterra. En los escritos del último fué donde principalmente se inspiró Voltaire en este orden de ideas, y de allí tomó casi todos los argumentos — aunque no la saña — con que atacó al Cristianismo.

Del campo de la Filosofía positivista y anticristiana hanse levantado en nuestros días no pocas voces en favor de Voltaire y de su obra, cosa muy natural, en verdad, si se tiene en cuenta el afán hoy dominante por rehabilitar el nombre de todos los que se distinguieron por su odio contra la verdad divina en general, y con especialidad el nombre de los progenitores y representantes del positivismo materialista, y de la incredulidad religiosa, y del naturalismo, entre los cuales figura Voltaire con sobrada justicia. Así se com-

prende y explica que su nombre y sus ideas hayan sido y sean hoy objeto de elogios, no solamente en Francia, sino también en Alemania, bastando citar, en confirmación de esto, la *Historia de la literatura del siglo XVIII*, escrita por Hettner, la biografía de Voltaire publicada por Rossenkranz, las *Seis Conferencias* de Strauss sobre el escritor francés, y el discurso publicado por Du-Bois Reymond con el título de *Voltaire in seiner Beziehung zur Naturwissenschaft.*

§ 86.

ROUSSEAU.

Nació este célebre escritor en Ginebra en 1715, y murió no muchos días después de Voltaire, habiendo fundadas sospechas de que precipitó su muerte por medio del veneno. Como Voltaire, con quien comparte la triste gloria de haber influído poderosamente en la preparación y desmanes de la revolución francesa y de las que á ésta sucedieron, Rousseau, más bien que un filósofo, es un escritor más ó menos filosófico, un publicista que trató y discutió algunos problemas relacionados con la Filosofía, especialmente en su parte ética y político-social.

En su famoso *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau comienza á exponer sus ideas político-sociales. Describe y ensalza con brillante estilo las ventajas y excelencias del hombre en el estado primitivo de la naturaleza; esfuérzase en probar que todos sus vicios,

sus miserias y sus males de todo género, traen su origen de la sociedad, y, por consiguiente, que el verdadero y único remedio de los mismos es volver al estado de la naturaleza. «Las leyes humanas, escribe, sólo han servido para poner cadenas á los débiles, para dar fuerza á los ricos, para destruir la libertad natural, para perpetuar la propiedad y la desigualdad.»

El filósofo de Ginebra desarrolla y completa esta teoría en su *Contrato social*, afirmando que la voluntad general del pueblo es el origen único de la soberanía y la razón suficiente de la duración de los poderes públicos; que los gobernantes, siquiera su poder sea hereditario, son meros mandatarios del pueblo, el cual puede removerlos cuando le plazca y encomendar el poder á otras manos. La forma más perfecta de gobierno es la republicana, y esta será tanto más perfecta cuanto el pueblo influya de una manera más directa é inmediata en el ejercicio del poder, lo mismo en el administrativo y ejecutivo que en el legislativo. Como en Grecia y en Roma, las leyes deben ser propuestas, votadas y sancionadas por medio de asambleas en que tome parte todo el pueblo.

Como se ve por estas ligeras indicaciones, las ideas de Rousseau acerca de los vicios sociales y acerca de la propiedad dan la mano á las ideas y tendencias internacionalistas de nuestra época. Su teoría político-social y sus ideas acerca de las ventajas y excelencias de la forma republicana, influyeron de una manera eficacísima en la explosión y vicisitudes de la revolución francesa, la cual, en algunos de sus períodos, representa la encarnación más genuína y completa de las ideas y principios sociales proclamados por el au-

tor del *Contrato social* y por el apologista fogoso de la libertad y de la igualdad.

Si se prescinde de este aspecto político-social, que es el más importante y original de la doctrina de Rousseau, ésta se reduce á un deismo naturalista, saturado de escepticismo. La moral se reduce al dictamen natural é instintivo de la conciencia individual, sin más base racional ni religiosa. Rousseau señala como dogmas de la religión natural, única que admite:

a) La existencia de un ser supremo cuya voluntad «mueve el mundo y anima la naturaleza».

b) La existencia de una materia movida por leyes determinadas y constantes.

c) La existencia de un alma inmaterial en el hombre, dotada de libertad en sus acciones. Por lo que hace á la inmortalidad de esta alma, nada puede afirmar ni negar con certeza, aunque se inclina á la afirmativa. Rousseau duda de la eternidad de las penas en la otra vida, si existe, pero inclinándose á la negativa: duda igualmente y dice que «nada sabe sobre si Dios creó la materia, los cuerpos, los espíritus, el mundo».

Este escepticismo que corroía la inteligencia y el corazón del escritor ginebrino, produjo y explica á la vez los pasajes contradictorios con que se tropieza frecuentemente en sus escritos. Unas veces ensalza y celebra el Evangelio y la Religión cristiana con magníficos elogios; otras veces los combate y vilipendia con saña. Condena y excusa á la vez el adulterio; escribe en pro y en contra del duelo; en una página reprueba con energía el suicidio, y en la siguiente escribe la apología de este crimen.

Platón, Plutarco y Locke fueron los inspiradores de las teorías políticas y sociales de Rousseau. La magia sola de su estilo inimitable es la que puede cubrir la pobreza de ideas realmente originales que en sus escritos filosófico-políticos y sociales existe. Quienquiera que haya leído el *Contrato social* del filósofo ginebrino, verá en esta obra tan celebrada una exageración del opúsculo de Locke sobre el *Gobierno civil*, así como la profesión de fe del *Vicario saboyardo* responde al *Cristianismo razonable* del filósofo inglés. En el *Emilio* se tropieza á cada página con ideas tomadas de la disertación de Locke acerca de *La Educación*.

§ 87.

LOS ENCICLOPEDISTAS.

Durante el reinado de Luís XIV, y antes de él, los hombres de letras ingleses solían pasar á Francia para ponerse en comunicación con sus sabios y completar su instrucción. Después del reinado de aquél, el comercio intelectual entre las dos naciones tomó dirección inversa, y muchos franceses pasaban á la Gran Bretaña, poniéndose en comunicación con sus sabios y sus libros, y apropiándose sus ideas. Ya dejamos indicado arriba que de la permanencia de Voltaire en Londres arranca el prestigio de Locke en Francia, cuya doctrina popularizó en su patria, á la vez que popularizaba también las ideas materialistas, deistas y racionalistas de los Shaftesbury, los Wollaston, los Hartley, los Bolingbroke y otros. Este comercio inte-

lectual entre los dos países, y la preponderancia que adquirieron en Francia las ideas religiosas, políticas y filosóficas que privaban entre las clases ilustradas de Inglaterra, preponderancia que contribuyó á la vez poderosamente á la horrible y universal corrupción de las costumbres públicas y privadas durante la Regencia y el reinado de Luís XV, explican en parte la aparición de esa nube de escritores irreligiosos, materialistas y ateos, que, poseídos de furor satánico contra el Cristianismo, organizaron conjuración inmensa y universal contra éste y contra su divino fundador Jesucristo.

Encarnación completa, al mismo tiempo que resultado de esa conjuración sañuda contra el Cristianismo, fué la famosa *Enciclopedia*, ó sea el *Diccionario razonado de las Ciencias y las Artes*. Excusado parece advertir que el objeto principal de este *factum* enorme, que consta de treinta y tres volúmenes en folio, fué esparcir y diseminar en todas las clases sociales sentimientos de menosprecio é ideas de incredulidad contra el Cristianismo, contra sus hombres y contra sus instituciones. Así es que representa los esfuerzos, las aspiraciones, las ideas y tendencias de los llamados filósofos de la época, los cuales, todos ó casi todos tomaron parte en su publicación. Además de Voltaire, y además de los directores ó fundadores inmediatos de la empresa, *Diderot* (1713-1784) y *D'Alembert* (1717-1783), pueden citarse como colaboradores, auxiliares y fautores, *Maupertuis* (1698-1759), el abate *Raynal* (1713-1796), *Grinm* (1723-1807), nacido en Ratisbona, pero que pasó la mayor parte de su vida en París en comercio de amistad y de ideas con los enciclopedistas,

y principalmente con Diderot; *La Mettrie* (1709-1751), cuyos escritos prepararon la Enciclopedia; el marqués de *Argens* (Juan de Boyer, 1704-1771), *Tossaint* (1715-1772), *Helvecio* (1715-1771), el barón de *Holbach* (1723-1789), natural del Palatinado, pero domiciliado en París, amigo íntimo de Diderot, y cuya casa sirvió de centro de reunión para los filósofos de la época; *Robinet* (1735-1820), del cual se dice que modificó sus ideas después de la revolución y que murió cristianamente; *Naigeon* (1738-1810), autor de muchos artículos de la *Enciclopedia;* el marqués de *Condorcet* (1743-1794), quien, perseguido y encarcelado por la revolución francesa, en la que había tomado parte principal, se suicidó en la cárcel.

Á preparar ó aplicar las ideas de la *Enciclopedia* contribuyeron también *Montesquieu* (1689-1755) con sus escritos y especialmente con sus *Cartas persianas*, el ya citado *Saint-Lambert* (1716-1803) con su *Catecismo universal,* y el autor de las *Ruinas de Palmira*, que perseveró en sus ideas á pesar de haber presenciado los desmanes y resultados en la revolución, puesto que *Volney* nació en 1755 y murió en 1820.

El naturalismo, el sensualismo, el materialismo y el ateismo, constituyen el fondo de las ideas y doctrinas que contienen los escritos de estos autores, todo ello sazonado y saturado de ironía, de sátiras groseras, de odio y saña contra todo lo que lleva el nombre y la señal de Jesucristo ó de su Iglesia católica. Ciencias y artes, historia y Filosofía, talento y fuerza, libertad y autoridad, todo es bueno si declara la guerra á Jesucristo; de todo echan mano para vilipendiar, combatir y extirpar la idea cristiana.

Por lo que hace á la *Enciclopedia*, considerada como monumento científico y filosófico, apenas hay en ella cosa que merezca llamar la atención. Lo más notable en este concepto es su introducción, ó sea el *Discurso preliminar*, debido á la pluma de D'Alembert, y en el cual este escritor traza á grandes rasgos el génesis, la historia y las relaciones de las diferentes ciencias ó ramos del saber humano. Este trabajo es sin disputa digno de encomio, por la claridad y fuerza de ideas, así como por la precisión de estilo que brillan en él, siquiera abunden en el mismo apreciaciones poco exactas, y se resienta en su conjunto del empirismo baconiano que le sirve de base y de norma, y sobre todo de tendencias é ideas anticristianas, naturalistas y hasta ateistas.

§ 88.

LA METTRIE Y EL BARÓN DE HOLBACH.

Entre los diferentes nombres que acabamos de citar á causa de sus trabajos más ó menos relacionados con la *Enciclopedia*, los de La Mettrie y Holbach merecen lugar separado en la historia de la Filosofía, no ciertamente porque su mérito como filósofos sea superior al de sus compañeros, sino porque son los representantes más genuínos y explícitos del materialismo y del ateismo de la época. En efecto,

La Mettrie, cuya vida y costumbres, y hasta cuya muerte estuvieron en armonía con sus ideas materialistas, digan lo que quieran sus recientes panegiris-

tas (1), hace alarde y profesión del materialismo más grosero y completo. En su *Hombre-planta*, en su *Historia natural del alma*, pero sobre todo en su *Hombre-máquina*, obra que, por confesión de su mismo autor, se halla calcada sobre el animal-máquina de Descartes, y es una aplicación del mecanismo cartesiano, La Mettrie enseña y afirma que no hay en el mundo más que substancias materiales, ni más alma racional que las propiedades del cuerpo, ni más destino del hombre que el placer de los sentidos, ni más teoría moral que la teoría del goce; que el hombre no se distingue de los animales más que en el lenguaje articulado; que el pensamiento es el resultado de la organización de la materia, y que la aparición del hombre sobre la tierra puede compararse á la de los hongos y las flores: *à*

(1) Asi como los enemigos de la Iglesia católica suelen poner especial empeño en rehabilitar el nombre y la memoria de los perseguidores de ésta, siquiera sea necesario para conseguirlo desfigurar y violentar la historia, asi también los modernos materialistas suelen trabajar con no menor empeño en rehabilitar la memoria de sus legítimos ascendientes. Tal acontece en nuestros días con el nombre de La Mettrie, cuya vida, cuyo carácter y cuyas ideas ensalzan á porfía los coetáneos amigos del materialismo, distinguiéndose en esta cruzada en favor del materialista francés el alemán Lange en su *Geschichte der Materialismus*, Assezat en la *Introduction* que puso al *Hombre-máquina* de La Mettrie, Quepat en su *Essai sur La Mettrie, sa vie et ses œuvres*, y el ya célebre profesor de Berlín *Du Bois-Reymond* en su *Rede in der öffentl. Sitzung der Königl. Preuss. Akad. der Wissenschaften zur Gedaechtnissfeier Fried. II*. Á pesar de las apologias de estos y otros autores, y de su estudiada benevolencia crítica en favor de La Mettrie, siempre resulta y resultará de la historia que la vida del favorito de Federico de Prusia fué vida de epicúreo; que sus costumbres eran dignas de su moral; que murió de una indigestión; que sus mismos compañeros de ideas y aspiraciones, como Voltaire y otros, hablan de él con sumo desprecio, y que Diderot le apellida *el apologista del vicio y el detractor de la virtud*.

ces champignons qui paraissent d'un jour à l'autre, ou à ces fleurs qui bordent les fossés et couvrent les murailles.

La Mettrie no se limita á presentarnos el orangután como un ser casi enteramente igual al hombre, sino que, preludiando y anticipándose á los modernos darwinistas y materialistas de nuestro tiempo, admite la posibilidad de que el mono adquiera con el tiempo el lenguaje, y con éste la naturaleza humana, puesto que el conocimiento ó uso del lenguaje es lo único que separa al hombre del animal; afirma que la magnanimidad, el valor, la dignidad, el odio, la soberbia, y en general los actos que llamamos virtuosos y viciosos, proceden y dependen de las condiciones materiales y orgánicas del individuo, como son el clima, el hambre, la comida, las riquezas, etc.; añade que la memoria, la imaginación,—á la cual confunde é identifica con el pensamiento—el sentido común, las pasiones y demás facultades del hombre, son puramente materiales, deduciendo de todo esto que el alma es también material, ó, mejor dicho, una manifestación y como el resultado de la organización de la materia en los sentidos; órganos en los cuales y con los cuales se forma, crece y mengua: *l' âme dépend essentiellement des organes du corps, avec lesquels elle se forme, grandit et décroit.*

El autor del *Hombre-máquina* no niega terminantemente la existencia de Dios, afectando colocarse en una especie de duda entre el pro y el contra; pero á través de esta aparente indecisión se trasluce su verdadera sentencia en favor del ateismo, sistema que considera, además, como perfectamente compatible con

la moral. La Mettrie, lo mismo que nuestros modernos materialistas, se excusa de afirmar la existencia de Dios so pretexto de que no sabemos si ha creado la materia ó si ésta es eterna, siendo además muy probable que todo es producido ó debe su origen á lo que llamamos naturaleza. En todo caso, para nuestro bienestar y felicidad es completamente indiferente que Dios exista ó no.

En conformidad con estos principios, La Mettrie afirma que la libertad es una ilusión *(l'homme est une machine qu'un fatalisme absolu gouverne impérieusement);* que los remordimientos mismos de conciencia son meras preocupaciones de la educación *(les remords sont des préjugés de l'éducation)*; que no hay distinción real entre el vicio y la virtud, y que los que llamamos malvados, con tal que consigan deshacerse de las preocupaciones y ahogar los remordimientos *(étouffer les remords)* que de éstas proceden, serán dichosos y felices: *Alors, en effet, je le soutiens, parricide, incestueux, voleur, scélérat.... tu seras heureux cependant.*

Lo que fué La Mettrie respecto de la tesis materialista, fué el barón de *Holbach* respecto del ateismo. El autor del *Sistema de la Naturaleza* enseña, sin ambages ni atenuaciones de ningún género, la doctrina ateista, ó sea la misma doctrina que habían profesado y profesaban Diderot, Naigeon y algunos otros de sus contemporáneos, pero con cierta timidez, como de pasada y con reservas.

Como el materialismo es la base natural y la premisa lógica del ateismo, Holbach comienza por enseñar las doctrinas de todos los materialistas rígidos, desde Lucrecio hasta La Mettrie, para deducir después que la

materia es eterna y necesaria *(la matière est éternelle et nécessaire)* en su esencia, aunque variable en sus formas y combinaciones; que la opinión de los hombres acerca de la existencia de Dios trae su origen de la ignorancia de la naturaleza *(l'ignorance de la nature donna la naissance aux Dieux)* ó de sus fuerzas, y, finalmente, que la palabra *Dios*, ó carece de sentido, ó sólo puede significar la suma de las fuerzas desconocidas que entraña el universo: *la somme des forces inconnues qui animent l'univers.*

Excusado parece añadir que para el autor del *Sistema de la Naturaleza*, lo mismo que para los ateo-materialistas de nuestra época, la materia y la fuerza ó el movimiento son el origen y contienen la razón suficiente de todos los fenómenos. La materia tiene en sí misma y de sí misma el principio del movimiento *(elle se meut par sa propre énergie)* ó la fuerza, la cual nace necesariamente de la esencia misma de la materia: *découle nécessairement de l'essence de la matière.*

La naturaleza es la única realidad y como el gran todo del cual forman parte los varios seres particulares, incluso el hombre. Los seres espirituales, las substancias extramundanas y suprasensibles, carecen de toda realidad objetiva y existen sólo como producto de nuestra imaginación.

La voluntad, como principio de actos libres, es una ilusión, porque el hombre, lo mismo que todos los demás seres, está sujeto á leyes necesarias y á influencias fatales. Así como la materia y el movimiento son eternos, eterno é infinito es también el encadenamiento de causas y efectos que se verifica en el seno del gran todo que llamamos Naturaleza.

Anticipándose á recientes positivistas, que convierten las ciencias morales y políticas en artes de estadística y en ciencias físicas, Holbach enseña que una moral y una política basadas é inspiradas en el materialismo, serían muy superiores á las mismas ciencias basadas en el espiritualismo *(la morale et la politique pourraient rétirer du materialisme des avantages que le dogme de la spiritualité ne leur fournira jamais)*, deduciendo de aquí, antes que nuestros socialistas y comunistas, que las causas de los males que aquejan á los hombres son precisamente la religión, los gobiernos, la educación, bajo cuya influencia han vivido: *Leurs religions, leurs gouvernements, leur éducation, les exemples qu'ils ont sous les yeux, les poussent irresistiblement au mal.*

Como se ve por las indicaciones que anteceden, el autor del *Sistema de la Naturaleza* dejó muy poco ó nada nuevo que decir á los que hoy tanto ruído meten, afectando una originalidad, que ciertamente no tienen, en sus teorías científicas, morales y políticas basadas sobre el positivismo materialista.

§ 89.

ESTADO DE LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA HASTA FINES DEL SIGLO XVIII.

Durante el siglo XVIII y parte del anterior, déjase sentir la influencia y la acción de la Filosofía moderna en general, y con particularidad la influencia de las ideas de Bacón, Descartes y Locke, no ya sólo en

las capas superiores y en las manifestaciones generales del pensamiento, sino también en las escuelas públicas y en las publicaciones y libros elementales. Así vemos que, en pos del *Arte de pensar*, escrito por los hombres de Port-Royal, vienen las *Institutiones philosophicae*, denominadas de los Lugdunenses, y las *Exercitationes scholasticae* de Purchot, y las obras de Genovesi, y los escritos filosóficos de Vernei, obras todas en que los encomios repetidos y exagerados de los filósofos modernos, y principalmente de Descartes, corren parejas con las diatribas y declamaciones violentas contra los escolásticos y contra Aristóteles.

Sin adoptar ni hacer alarde de este menosprecio sistemático y universal contra la Filosofía escolástica, el español P. *Naxera* entra en la línea de los partidarios de la Filosofía moderna, por razón de su *Maignanus redivivus*, verdadera apología de ciertas doctrinas de Gassendi y Descartes. Lo mismo puede decirse de *Eximeno*, cuyas *Institutiones philosophicae et mathematicae* representan direcciones antiescolásticas y modernas, predominando entre las últimas la doctrina de Locke y Condillac. En el terreno de la física, adoptaron también teorías modernas Tosca, Martínez y otros, como veremos después.

Los ataques violentos de los enemigos de la escolástica, junto con la consideración de las doctrinas perniciosas que, como frutos más ó menos legítimos de la Filosofía moderna, pululaban por todas partes, corrompían las costumbres, poniendo á la vez en peligro la sociedad y la religión á la sombra de los Voltaire, Holbach, Rousseau y enciclopedistas, que se proclamaban partidarios, sucesores y representantes de

la Filosofía moderna, fueron causa de que muchos escolásticos extremaran su oposición y desconfianza respecto de aquélla, rechazando y condenando en absoluto todas sus doctrinas, todas sus ideas, todos sus métodos. Si alguna vez salían de sus tiendas estos escolásticos, era sólo para combatir y refutar determinadas teorías de los modernos.

Sin contar el *Cursus philosophicus* de Juan de Santo Tomás, la *Philosophia thomistica* de Goudin, con algunos otros autores anteriormente citados, pertenecen á esta clase,

a) El fecundo *Caramuel*, autor que, si bien alguna vez presenta conatos de independencia y originalidad, es lo cierto que su doctrina no sale del cuadro de la escolástica, y que su originalidad, algo parecida á la originalidad luliana, se refiere á la forma externa y á las palabras (1), más bien que al pensamiento. El tí-

(1) Para convencerse de que la marcha del polígrafo benedictino tiene cierta analogía con la de Lulio, basta leer la siguiente portada de una de sus principales obras filosóficas: «*Praecursor logicus, complectens grammaticam audacem, cujus partes sunt tres, methodica, metrica, critica; quarum prima ab omnibus linguis praescindens disputat philosophice de artificio et secundis intentionibus artis grammaticae, de partibus orationis, de earundem numero, de singularum qualitatibus, causis et usu.* (Hic corrigitur et reformatur veteris scholae dialectica, et instituitur nova, disputationibus philosophicis et theologicis appositissima, subsistens brevibus et clarissimis regulis.) *Secunda disserit etiam philosophice de syllabarum natura et ingenio, de principiis et causis intrinsecis, de accento et loco, de magnitudine, compositione, et propositione, de quantitate vera et secundum dici, de motu et primo motore, seu Deo.* (Hic clauditur tota Philosophia naturalis, et multae controversiae curiosae et difficiles summa claritate explicantur et dilucidantur; et praeparatur animus, ut sequentia omnia utiliter legere possit.) *Tertia ausu generoso et felici in omnes scientias nobiliores se insinuat, et ideis grammaticarum asser-*

tulo mismo de sus principales obras filosóficas revelan su pensamiento escolástico y hasta su predilección por la doctrina de Santo Tomás, según se ve en su *Theologia Rationalis, sive in auream Angelici Doctoris Summam, meditationes, notae et observationes, liberales, philosophicae, scholasticae.*

b) Los jesuítas españoles, Viñas, Losada y Quirós, autores de obras elementales de Filosofía escolástica, bien que evitando algunos defectos de ésta en cuanto al método y contenido. El último de los citados ofrece la especialidad de concluir su *Opus philosophicum* con un tratado *De opere sex dierum*, en que ventiló varias cuestiones sobre la creación, siguiendo paso á paso la narración mosaica.

c) El jesuíta alemán Schwarz se manifiesta escolástico acérrimo en su *Peripateticus nostri temporis*, combatiendo á la vez y refutando la teoría astronómica de Copérnico.

---

tionum praeventa, examinat et tradit Logicam, Metaphysicam et Theologiam scholasticam, Moralemque, et illas pure grammaticis (adeoque certis et cuivis puero notis) *fundamentis subcollat et mere litterariis exemplis et notitiis dilucidat.* Et hic ingenioso lectori facillima et securissima clavis prorrigitur, ut possit mire omnes scientias, et in singulis intricatissimas difficultates solvere et caecas quaestiones aperire.»

Como prueba y efecto sin duda de su método especial y universal para todas las cosas, Caramuel se compromete á enseñar la lógica á sus discipulos en una sola semana, no obstante que se empleaba entonces un año, y él lo habia empleado también en aprenderla: «Integrum annum ut Logicam docerer impendi.... Sed quanto, quaeso, tempore, si docere juberer, discipulis traderem Logicam? unica hebdomade. Audax facinus, sed quod firmaret, aut etiam firmabit experientia, si tempus et occasio sucurrat.» *Theologia rationalis*, parte 3.ª, medit. 1.ª

d) La *Philosophia vetus et nova* de Duhamel, la *Summa philosophiae scholasticae et scotisticae* de Dupasquier, así como la *Philosophia peripatetica* del jesuíta Benedictis, representan también la doctrina escolástica, sin perjuicio de algunas modificaciones en sentido de la Filosofía moderna, y de seguir la enseñanza de ésta algunos de ellos en las cuestiones de física.

e) Dos son los principales representantes dominicos de la Filosofía escolástica durante el siglo que nos ocupa: el francés Guérinois, autor del *Clipeus philosophiae thomisticae contra veteres et novos ejus impugnatores*, y el italiano Roselli, que escribió una *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris.* Uno y otro cuidaron de evitar ciertas cuestiones inútiles y abstrusas, el tecnicismo obscuro, el lenguaje bárbaro y el método generalmente defectuoso de los escolásticos, sin perjuicio de seguir con fidelidad la doctrina filosófica de Santo Tomás, impugnando á la vez las teorías modernas incompatibles con ella. La obra del último, que es muy extensa y no menos erudita, se distingue además por la pureza relativa del lenguaje y por haber introducido en el cuadro de la Filosofía no pocos problemas ignorados ú olvidados por los tratadistas anteriores. Y el mérito é importancia de la *Summa philosophica* del dominico italiano, se recomiendan además por haber servido de punto de partida y como de base, según veremos más adelante, para la restauración escolástico-cristiana que en el presente siglo viene llevándose á cabo en las naciones de la Europa.

Á esta restauración de la Filosofía cristiana, bien así como al descrédito y refutación de los múltiples errores propalados y defendidos por los enciclopedistas,

contribuyeron también eficazmente el monje jerónimo P. Ceballos y el dominico P. Alvarado, españoles ambos, que merecen lugar distinguido en esta serie de filósofos escolásticos, si bien, cronológicamente hablando, el P. Alvarado pertenece ya al siglo siguiente. *La falsa Filosofía crimen de Estado* del primero (1), lo mismo que las *Cartas Críticas* del segundo, apellidado y que se apellidaba á sí mismo *el Filósofo rancio*, contienen refutaciones sólidas y vigorosas de las teorías racionalistas, anticristianas, materialistas y ateas de los enciclopedistas franceses, y también de las doctrinas de Hobbes, de Locke, Voltaire y Rousseau, tanto en el orden moral y religioso, como en el orden político-social. La solidez de su doctrina y el vigor de su argumentación, se hallan realzados por el donaire y gracia del estilo en el P. Alvarado, y en el P. Ceballos por la erudición nada vulgar que ostenta.

(1) El titulo completo de la obra es como sigue: *La falsa Filosofía ó el ateismo, deismo, materialismo y demás nuevas sectas convencidas de crimen de Estado contra los soberanos y sus regalías, contra los magistrados y potestades legítimas: se combaten sus máximas sediciosas y subversivas de toda sociedad y aun de la humanidad.*

En el prólogo-dedicatoria, dirigido á Campomanes, escribe: «Los estragos morales y politicos que causa ya una Filosofia fraudulenta y traidora, se resienten en muchas partes. Cuantos sabios juiciosos y de buen sentido escriben contra ella.... no pueden dejar de ver que, además de la impiedad y de la irreligión que dicha Filosofia predica, va también á resolver el orden público, á derribar á los soberanos, y á disipar á los magistrados y gobiernos establecidos.» Este pasaje, y el titulo mismo de la obra, manifiestan que no se ocultaban á la previsión del autor las consecuencias desastrosas para el porvenir que entrañaba la Filosofia de la Enciclopedia.

Sabido es que el P. Ceballos escribió otras varias obras, y entre ellas la que lleva el significativo epigrafe de *Juicio final de Voltaire, con su historia civil y literaria y el resultado de su filosofía en la funesta revolución de Europa.* Dióla á luz D. León Carbonero y Sol.

Al lado del P. Ceballos y del P. Alvarado merecen figurar el franciscano P. Castro y el canónigo Valcárcel, autor el primero de una obra rotulada *Apología de la theología Escholástica*, en la que defiende á la Teología y Filosofía enseñadas en las escuelas contra los ataques que en aquel siglo y el anterior se habían dirigido contra las mismas, refutando de paso ideas y aserciones de Vernei, Genovesi y otros enemigos acérrimos de los escolásticos.

El libro del segundo, ó sea los *Desengaños filosóficos* de Valcárcel, es obra de más fuste y substancia en el terreno filosófico. Encuéntrase allí, por de pronto, un conocimiento bastante exacto de los sistemás filosóficos de Descartes, Spinoza, Mallebranche, Leibnitz y Locke, y al lado de esto una crítica concienzuda de los mismos, junto con la refutación de sus errores más trascendentales. Si los demás escolásticos españoles hubieran seguido el ejemplo de Valcárcel, estudiando los sistemas filosóficos antes de rechazarlos á bulto y sin conocerlos, otra hubiera sido la suerte del movimiento filosófico cristiano en nuestra patria.

§ 90.

LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICO-ECLÉCTICA.

Por esta misma época hubo algunos filósofos, especialmente en nuestra España, que, sin entrar en la corriente esencialmente antiescolástica y universalmente moderna de Genovesi y Vernei, abandonaron, sin embargo, y combatieron las soluciones de la Filo-

sofía escolástica, ya en orden á problemas más ó menos importantes y numerosos de la Filosofía propiamente dicha, ya principalmente en orden á la física, la química y la medicina. Tales son, además del P. *Feijoo* y del jesuíta *Hervás*, de quienes hablaremos después, el médico Martín *Martínez*, el cual en su *Filosofía escéptica* compara y discute las teorías de Aristóteles, de Descartes y Gassendi; los jesuítas P. *Cuadros* y P. *Codorniu*, autor el primero de la *Palestra scholastica*, y el segundo del *Índice de la Filosofía moral cristiano-política*, sin contar su refutación del Barbadiño, que lleva por epígrafe: *Desagravio de los autores y facultades que ofende el Barbadiño;* á los cuales pueden añadirse *Forner*, autor de los *Discursos filosóficos sobre el hombre*, y el canónigo *Castro*, conocido por su *Theodicea.* El P. *Tosca* sigue análoga dirección en su *Compendium Philosophiae*, según queda indicado, así como también el P. *Rodríguez*, cisterciense, en cuyo curioso libro *El Philoteo en conversaciones del tiempo*, defiende y practica su autor el método experimental, aceptando á la vez los descubrimientos que en ciencias físicas, exactas y naturales se habían hecho hasta entonces.

Quién más, quién menos, estos escritores y otros que pudiéramos citar, conservan el fondo de la Filosofía escolástica, pero sin cerrar la puerta á determinadas teorías, ideas, direcciones y tendencias de la Filosofía moderna; y por esta razón, y sólo en este concepto, los agrupamos bajo la denominación de filósofos escolástico-eclécticos. Por lo demás, no se nos oculta que la escala de aproximación y alejamiento de la escolástica que representan contiene muchos y

muy diferentes grados. Si la *Theodicea* de Castro, las obras de Codorníu y los *Desengaños filosóficos* de Valcárcel representan la tradición escolástica casi con perfecta fidelidad, en cambio la *Filosofía escéptica* de Martínez y los *Discursos filosóficos* de Forner representan alejamiento casi completo de aquélla, no ya sólo en las materias pertenecientes á la física y ciencias naturales, si que también en las cuestiones propiamente filosóficas. Martínez, aunque reconoce que la Filosofía peripatética es útil y acaso la única á propósito para el conocimiento y enseñanza de la teología, su lenguaje deja traslucir cierta especie de duda sobre este punto concreto, y algo más que dudas escépticas acerca de la verdad y utilidad de la Filosofía peripatética en general.

En los *Discursos filosóficos* del segundo, y más todavía en las *Ilustraciones* de aquéllos, descúbrese más empeño en seguir las huellas y los procedimientos de Vives, Pereira y Bacón, que en exponer y defender el método y las teorías de la Filosofía escolástica.

De propósito he dejado para lo último hacer mención de Andrés *Piquer*, representante acaso el más serio y completo de la dirección ecléctico-escolástica; pues este ilustre médico español escribió sobre casi todas las partes de la Filosofía propiamente dicha, y escribió conservando el fondo esencial de la Filosofía de Santo Tomás. Como éste, enseña que *pensar y querer son acciones espirituales propias del alma*, á diferencia de las orgánicas y sensitivas, que dependen de los órganos, pudiendo añadirse que, en general, su psicología, ó, mejor, su Filosofía coincide con la del Santo Doc-

tor, salvas algunas opiniones secundarias. Entre éstas figura la que se refiere á la idea de Dios, idea que parece considerar como innata (1) ó connatural al hombre.

En su *Filosofía moral* expone con acierto y resuelve con criterio cristiano los problemas más trascendentales, no solamente de la ética, sino también de derecho en casi todas sus esferas. Piquer afirma resueltamente que «tan demostrable es como las verdades más evidentes de la geometría, que la verdadera religión de Jesucristo solamente es la Católica romana; con que el Príncipe ha de procurar que ésta se promulgue en sus reinos y se guarde en todos su dominios con inviolable santidad y pureza».

Piquer, al mismo tiempo que considera utilísimo el estudio de la Filosofía escolástica, reconoce la utilidad y conveniencia de conocer los diferentes sistemas filosóficos, ó, como él dice, *toda suerte de Filosofías* (2),

(1) «Han hecho, pues, los hombres estas cosas, siguiendo la idea y noción innata que tienen dentro de si mismos de la existencia de la Divinidad.... por eso debe ponerse entre las innatas y connaturales al hombre.» *Filos. Moral*, lib. I, cap. I.

(2) En el prólogo de su *Discurso sobre la aplicación de la Filosofía á los asuntos de religión*, encontramos las siguientes palabras, que resumen su pensamiento sobre esta materia: «No sólo es conducente, sino utilísimo, que la juventud que haya de dedicarse al estudio de la religión aprenda primero la Filosofía aristotélica que se enseña en las escuelas, y vea el modo justo con que se aplica á las cosas teológicas, porque esto le servirá para internarse en el estudio de la religión, según todos los ramos y extensión de ella.... Mas una vez enterada de estos principios que le sirven de base, conveniente puede ser también que vea toda suerte de Filosofías y escoja las verdades que hallare en ellas, para ilustrar las de la religión, porque, además de que la verdad no está vinculada á un sistema filosófico, podrá asi combatir más fácilmente los errores de cualquiera Filosofía que de ésta dimane, ó con quien tenga manifiesta conexión».

hasta en interés de la verdadera Filosofía y de la verdadera religión.

Al mismo tiempo que Piquer, ó poco después, continuó las tradiciones de la Filosofía escolástico-cristiana el portugués P. *Almeida*. En sus *Recreaciones filosóficas* y algunas otras obras, el filósofo lusitano establece y defiende con calor y copia de razones las grandes verdades del orden metafísico, moral y religioso, tan combatidas á la sazón por los enciclopedistas é incrédulos franceses. Su compatriota *Monteiro* escribió más adelante unas instituciones filosóficas, en que predomina el criterio ecléctico-cristiano, el mismo que predomina también en las *Institutiones philosophicae* escritas por *Guevara*, y que sirvieron de texto con alguna frecuencia en las universidades y escuelas públicas durante el primer tercio de nuestro siglo.

§ 91.

EL P. FEIJÓO Y EL P. HERVÁS.

En una historia general y compendiosa de la Filosofía, sólo corresponde de justicia una mención breve y de pasada á los PP. Feijóo y Hervás; pero cuando esa historia está escrita por autor español, bien puede perdonársele que dedique algunas palabras más á estos sus compatriotas.

Cierto es que ni el P. Feijóo ni el P. Hervás son dos filósofos, en el sentido propio de la palabra, y que sus escritos, más bien que á la Filosofía, se refieren á las

ciencias físicas, naturales, históricas, lingüísticas y sociales; pero tampoco puede negarse que uno y otro contribuyeron de una manera más ó menos directa y eficaz á dirigir, avivar y fomentar el movimiento filosófico en España.

El primero especialmente mereció bien de la Filosofía, señalando con bastante acierto los innegables defectos y abusos que reinaban en las universidades y escuelas de nuestra patria por entonces, principalmente por parte del método de enseñar, ora en los libros de texto, ora en las aulas, indicando á la vez los remedios. Para convencerse de ello, basta recordar ó citar sus discursos: *De lo que conviene quitar en las Súmulas.—De lo que conviene quitar y poner en la lógica y la metafísica.—De lo que sobra y falta en la física,* no menos que los que llevan los epígrafes siguientes: *Abusos de las disputas verbales.— Desenredo de sofismas.—Dictado de las aulas.—Argumentos de autoridad.—Sabiduría aparente*, etc.

En estos y algunos otros discursos, lo mismo que en algunas de sus *Cartas eruditas,* el P. Feijóo emprende de nuevo ó continúa la obra de restauración que en el siglo XVI habían iniciado y promovido Luís Vives, Melchor Cano, Soto, Morcillo, Arriaga y otros, en el terreno teológico y filosófico, como la habían fomentado también Gómez Pereira, Vallés y Laguna en el terreno de las ciencias físicas y médicas. El mérito principal del benedictino español, como hombre de ciencia, consiste precisamente en esto: consiste en haber dado vida y movimiento, siquiera de una manera relativamente incompleta y superficial, á la regeneración progresiva de la Filosofía y de las ciencias, debida

al genio de aquellos grandes varones, é interrumpida después por causas de diversa índole.

Y hemos dicho *siquiera sea de una manera relativamente incompleta y superficial,* porque ello es incontestable que Feijóo se halla muy distante de los Vives y Canos en cuanto á exactitud, alcance y originalidad de ideas, lo mismo que en cuanto á profundidad de juicio y elevación de crítica. Por otra parte, lo que nos dice acerca de la escasa importancia del problema de los universales, su doctrina acerca del mal físico, los términos en que se expresa acerca de Lulio y su doctrina, la tendencia frecuente á confundir el objeto de la Filosofía con el objeto de las cosas físicas, y medir la importancia y el valor de la primera por la importancia práctica y utilitaria de la física experimental, revelan que el autor del *Teatro crítico* no poseía el discernimiento y la solidez de juicio que adornaban á Luís Vives y Melchor Cano en la tarea de regenerar la ciencia. Esto sin contar que la erudición de Feijóo no es la erudición escogida y de primera mano de aquéllos, sino la erudición muy inferior, de segunda ó tercera mano, sacada de obras contemporáneas de vulgarización, como el *Diario de los sabios*, las *Memorias de Trévoux*, el gran *Diccionario* de Moreri, con otras por este estilo.

Así y todo, sus escritos contribuyeron mucho á desterrar preocupaciones, supersticiones, errores y abusos de nuestra patria; promovieron y fomentaron, al menos indirectamente, la regeneración de la Filosofía, en cuanto al fondo y en cuanto al método, y, sobre todo, influyeron no poco para que se formaran ideas más exactas acerca de la importancia y naturaleza del

método experimental, como elemento indispensable para el cultivo y progreso de la medicina en sus diferentes ramas, y de las ciencias físicas y naturales.

Feijóo, como Bacón y como Lulio, y como otros escritores, ha sido objeto de juicios los más encontrados. Mientras unos le presentan como un sabio de primer orden y como el único hombre de ciencia en la España del siglo pasado, opinan otros que sus escritos carecen hoy de todo valor real y científico. Por nuestra parte, creemos que esos escritos, sin ser propios de un sabio de primer orden, ni aun para su siglo, todavía merecen hoy la atención de los hombres de letras. Ni creemos que sería justo *quemar sus escritos al pie de su estatua*, como decía el literato español, ni tampoco asentimos á que le presenten como el gigante debelador único de la ignorancia y tinieblas universales que suponen reinantes en nuestra patria por entonces. Cuando oigo á algunos decir que Feijóo fué la luz que desterró de España las tinieblas de la ignorancia, recuerdo involuntariamente á D'Alembert, cuando escribía que *Bacon était né dans le sein de la nuit la plus profonde.* Y, sin embargo, al lado de Bacón, ó con independencia de él mismo, florecían y florecieron, sin contar á Roger Bacón y á Gilberto, Telesio, Patrizzi, Gassendi, Oton de Guerrick, Copérnico, Kepler, Ticho Brahé, Galileo, Viete, con otros varios, así como al lado y antes de Feijóo florecieron sabios, historiadores y críticos como Lucas Cortés, Nicolás Antonio, Mondéjar, Aguirre, Burriel, Mayans, Flórez, y en el terreno filosófico y científico Caramuel, Palanco, Hugo Omengue, el P. Tosca, Solano de Luque, Martín Martínez, Saquens, Piquer, Forner y tantos otros.

El P. Hervás y Panduro (Lorenzo, 1735-1809), jesuíta desterrado á Italia con sus hermanos por la tiranía volteriana de los ministros de Carlos III, es uno de los escritores que más contribuyeron en el pasado siglo al lustre y nombre literario de nuestra patria. Hombre de inmensa lectura, de escogida erudición y de genio sintético y comprensivo, publicó en la década de 1778 á 1788 su justamente celebrada *Idea dell' Universo*, especie de enciclopedia, en que se trata del hombre y de su historia física, de las lenguas, de la sociedad, de las razas humanas y sus relaciones, del globo terrestre considerado en su constitución, en su origen y en su distribución geográfica, con otras muchas materias literarias y científicas.

Empero la parte más importante, á la vez que la más original y meritoria contenida en la *Idea del universo*, es sin disputa la que se refiere á las lenguas. Porque la verdad es que su *Vocabulario políglota*, que comprende ciento cincuenta idiomas, su *Oracion dominical* traducida á trescientas siete lenguas ó dialectos, y, sobre todo, su *Catálogo de las lenguas conocidas, con noticias acerca de sus afinidades*, le dan derecho para ser apellidado fundador y padre de la moderna lingüística, sin que sea ni pueda ser motivo suficiente para negarle este carácter la consideración ó el hecho de que algunas de sus teorías y afirmaciones hayan sido desechadas ó rectificadas por los descubrimientos é investigaciones de los modernos cultivadores de las ciencias lingüísticas y etnográficas. En todo caso, nadie puede negar al jesuíta español la gloria de haber dado el primer impulso vigoroso y sintético en estas ciencias, y la gloria de haber acumulado, con indecibles

trabajos y fatigas, abundantes materiales para las mismas.

Si los trabajos literarios y científicos del P. Hervás no tienen relación tan inmediata y directa con la regeneración filosófica de España en el pasado siglo, en cambio bien puede afirmarse que el genio, la ciencia y la erudición del jesuíta conquense son superiores al genio, á la ciencia y á la erudición del benedictino gallego, y que realzó más ante los extraños la gloria literaria de nuestra patria.

§ 92.

TRANSICIÓN DE LA FILOSOFÍA MODERNA Á LA FILOSOFÍA NOVÍSIMA POR MEDIO DE KANT.

Para quien haya seguido con nosotros el movimiento histórico de la Filosofía moderna, á contar desde Bacón y Descartes, es cosa no difícil de comprender que son tres los caracteres fundamentales y los puntos salientes, por decirlo así, que entraña esa Filosofía. Si bajo el punto de vista filosófico encontramos en ella desde sus primeros pasos al empirismo y al idealismo, descubrimos á la vez en ella el principio racionalista, que la distingue y caracteriza desde el punto de vista teológico. Racionalismo, empirismo, idealismo: he aquí las tres direcciones fundamentales de la Filosofía moderna, considerada en su origen, ó al menos en sus dos primeros y principales representantes, Bacón y Descartes.

Como sucede generalmente en las revoluciones filo-

sóficas; como sucede cuando el espíritu humano emprende nuevos derroteros ó se inicia un nuevo período en la historia de la Filosofía, los hombres y el tiempo, coeficiente natural, aunque insensible, de las obras humanas, suelen desenvolver, concretar y aplicar las ideas más ó menos vagas é indecisas, arrojadas al viento con cierta timidez por sus autores y primeros representantes. Tal aconteció en el período de la Filosofía moderna que acabamos de recorrer. La idea racionalista, incubada y aplicada, más bien que enseñada y defendida, por Descartes y Bacón; el racionalismo, más bien práctico que teórico, indeciso, incompleto y como vergonzante de los dos fundadores de la Filosofía moderna, se transforma en racionalismo explícito y decididamente anticatólico en Hobbes y Spinoza, sus sucesores inmediatos.

Una cosa análoga sucedió con las otras dos direcciones fundamentales iniciadas y representadas por Bacón y Descartes. Á través de Hobbes, de Locke, de Berkeley, la dirección empírica dió por resultado el escepticismo de Hume y el sensualismo materialista de la Enciclopedia. Y esta Enciclopedia representa también la última evolución del idealismo cartesiano, á través de Spinoza, Pascal, Mallebranche y Condillac. Que si el genio de Leibnitz, ayudado por Bossuet y Fénelon, trató de contener la dirección racionalista, que, palpitando en el fondo de la doctrina baconiana y cartesiana, había sido sacada á la superficie por Hobbes y Spinoza, y si trató también de evitar las exageraciones y extravíos de la corriente empírica y de la corriente idealista, combinando y armonizando con el elemento tradicional y cristiano lo que en esta doble

corriente había de racional y verdadero, sus esfuerzos no obtuvieron el resultado apetecido, y el armonismo leibnitziano no pudo resistir á las corrientes impetuosas y muy desarrolladas ya del racionalismo, del cartesianismo y del sensualismo. Y si el edificio tan vasto como sólido de Leibnitz no pudo resistir á la impetuosidad de esas corrientes, dicho se está de suyo que éstas debían arrebatar fácilmente, ó, mejor dicho, pasar por encima del raquítico edificio levantado por la escuela escocesa, resultado y amalgama informe del psicologismo cartesiano y del empirismo de Bacón.

Así es que, al finalizar el siglo XVIII, la Filosofía, corroída interiormente por un racionalismo universal y absorbente, y saturada á la vez de escepticismo y sensualismo materialista, se hallaba en un estado de verdadera postración, y no es fácil calcular lo que hubiera sido la historia de la Filosofía, á contar desde la época indicada, sin la sacudida vigorosa que le comunicó el genio de Kant.

Nació este notable filósofo en Kœnisberg, año de 1724. Su padre, Juan Jorge Kant, el cual, según Ueberweg, era oriundo de Escocia *(die familie Kant stammt aus Schottland)*, y ejerció el oficio de sillero en Kœnisberg, procuró darle esmerada educación. Al efecto, colocó á su cuarto hijo, Manuel Kant, en el Colegio de Federico, llamado vulgarmente *Collegium Fridericianum*, en el cual permaneció y estudió humanidades desde 1732 hasta 1740, época en que dió comienzo á sus estudios universitarios de Filosofía, Matemáticas y Teología. El pietista Francisco Alberto Schulz y el filósofo Martín Knutzen, fueron los dos maestros que

ejercieron mayor influencia sobre Kant durante su carrera escolar, y aun después de terminada ésta.

Terminados sus estudios, y después de enseñar varias asignaturas como profesor particular y privado, obtuvo el título de profesor universitario en 1770. Sus obras principales, ó sea las que representan y constituyen su originalidad y su importancia histórico-filosófica, datan desde 1781, y son: la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica*, la *Crítica del juicio*, los *Prolegómenos á toda metafísica futura*, los *Principios metafísicos de la moral*, sin contar *La Religión dentro de los límites de la razón*, los *Principios metafísicos del derecho*, y algunas otras.

Entre éstas merecen citarse como más importantes la *Antropología desde el punto de vista pragmático*, y los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. El tratado ú opúsculo con el rótulo *Uber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, es también notable como encarnación y aplicación del pensamiento crítico escéptico contenido en la *Crítica de la razón pura*, pertenecientes al género crítico, que constituye el aspecto principal y característico de Kant. Porque es sabido que, en la primera época de su vida, este filósofo publicó varios escritos de carácter más bien dogmático que crítico, y entre ellos la *Historia natural y teoría del cielo*, de la cual arranca y á la que se deben tal vez las famosas teorías, ó digamos la hipótesis astronómica de Laplace.

La ciudad que vió nacer al fundador del criticismo moderno le vió también morir en 1804.

§ 93.

LA FILOSOFÍA ESPECULATIVA DE KANT.

Según lo que se acaba de indicar en el párrafo anterior, la vida intelectual de Kant comprende un período dogmático y otro período crítico. Durante el primero, que llega hasta 1770 poco más ó menos, la concepción filosófica de Kant tiene grande afinidad con la concepción de Leibnitz, cuya doctrina expone y defiende, aunque con ciertas modificaciones, en algunos de sus trabajos anteriores á la época citada, y especialmente en el que lleva por título: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, y también en su *Metaphysicae cum geometria junctae usus in Philosophia naturali*, obra en la que desarrolla una especie de monadología física calcada sobre la de Leibnitz.

Á esta primera época y fase de la vida intelectual de Kant pertenecen también, sin contar algunas menos importantes (1) que no pueden tener cabida aquí, las

(1) Además de las obras citadas en el texto como pertenecientes á la primera época intelectual de Kant, éste publicó varios artículos, opúsculos y pequeños tratados, referentes en su mayor parte á ciencias físicas y naturales. Por cierto que uno de ellos tiene por objeto las causas de los terremotos con motivo del famoso que afligió á la Europa en 1755 *(Von den Ursachem der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglück welches die Westtl, Länder*, etc.*)*, y principalmente á Portugal, así como en otro escrito ventila la cuestión referente á las alteraciones ó mutación posible del movimiento de la tierra sobre su eje. Este curioso tratado, en que Kant revela sus conocimientos é ideas nada vulgares acerca de las ciencias físicas y as-

obras siguientes: *Pensamientos acerca de la verdadera medida de las fuerzas vivas.*—La ya citada *Historia del cielo* (1), en la cual expone las líneas fundamentales de la famosa teoría astronómica de Laplace.—*Nuevo concepto científico del movimiento y quietud.*—*Consideraciones sobre el optimismo*, tratado en que se acerca y se aleja alternativamente de Leibnitz.—*Único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*, obra en la cual se apuntan ya algunas ideas, desarrolladas después en los escritos pertenecientes al período crítico. No es difícil observar que en 1763, época de la publicación de esta obra, germinaba ya en el cerebro de Kant la idea crítico-escéptica del valor objetivo de algunas ideas pertenecientes al mundo inteligible, no menos que acerca de la demostrabilidad científica de la existencia de Dios, por más real y necesaria que sea en el hombre la convicción de la existencia divina: *Es ist durchaus nöthig, dass man sich vom Daseim Gottes überzeuge, aber es ist nicht eben so nöthig, dass man es demonstrire.* Poco después salieron á luz sus *Consideraciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*; y, por último, en 1768 publicó el tratado referente al *Fundamento primitivo de la diferencia de los objetos en el espacio*, en el cual tratado se vislumbra

---

tronómicas, vió la luz pública en 1754, y lleva el siguiente rótulo: *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Undrehung um die Achse einige Veränderungen seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe.*

(1) Aunque los autores suelen citar con este sólo epigrafe esta obra de Kant, su verdadero título es *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels), impresa en Leipzig en 1755.

ya su futura teoría acerca de la subjetividad del espacio.

En 1770 Kant publica su disertación *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis,* en la cual aparecen ya los primeros elementos del criticismo, con el espacio y el tiempo considerados como formas generales de la percepción de los fenómenos *(spatium, quod est conditio universalis et necessaria compraesentiae omnium, sensitive cognita, dici potest omnipresentia phenomenon)* que se verifica por medio de la sensibilidad, y en 1781 publica su *Kritik der reinen Vernunft*, que representa y contiene la teoría crítica en toda su perfección y madurez. Los años que median entre estas dos publicaciones representan la evolución ó transformación dogmático-crítica de Kant, y corresponden al período de transición de su inteligencia desde el dogmatismo al criticismo. Kant reconoce y confiesa que la teoría escéptica de Hume, especialmente en lo que se refiere á la idea de causa, fué como la primera chispa *(la première étincelle de cette lumière)* que hizo brotar en su espíritu la nueva dirección crítica (1), y la que determinó su evolución ó tránsito del dogmatismo al criticismo.

Como este último es el que constituye la originalidad, á la vez que la importancia científica é histórica de la doctrina de Kant, vamos á resumir su Filosofía en su aspecto crítico.

(1) «J'avoue de grand cœur que c'est à l'avertissement donné par *David Hume* que je dois d'être sorti depuis bien des années déjà du sommeil dogmatique, et d'avoir donné à mes recherches philosophiques dans le champ de la spéculation une direction toute nouvelle.» *Prolégom. à toute métaphys. fut.*, pref., pág. 16.

§ 94.

BASES GENERALES DEL CRITICISMO DE KANT.

Además de la voluntad, facultad moral y práctica á la cual corresponde su crítica especial y propia (crítica de la razón práctica), hay en el hombre la inteligencia ó facultad de conocer, la cual se descompone ó divide en sensibilidad, entendimiento y razón. La Filosofía, añade Kant, debe ser ante todo *crítica,* y esto, no sólo por cuanto antes de afirmar debe discutir y pesar los fundamentos inmediatos y directos de la afirmación ó negación, lo cual constituye lo que pudiera llamarse criticismo general, sino por cuanto y según que debe discutir y examinar los fundamentos primitivos y el valor real de sus afirmaciones y negaciones, lo cual no puede alcanzarse sino por medio de una crítica especial de la facultad de conocimiento en todas sus fases y aplicaciones: discutir y fijar los elementos primitivos, las fuentes, las condiciones y los límites del conocimiento humano, he aquí lo que caracteriza al criticismo filosófico, y lo que constituye el objeto preferente y el ser de la *Filosofía crítica* en su sentido verdadero y genuíno.

El criticismo kantiano recibe también el nombre de *Filosofía trascendental*, en atención á que su autor no se encierra dentro de la sola sensibilidad para explicar el fenómeno del conocimiento humano, como hace el sensualismo, ni tampoco explica este fenómeno por la acción sola del entendimiento, como hace el idealismo, sino que, elevándose—*transcendens*—sobre uno y

otro sistema, da cabida simultáneamente á la sensibilidad y al entendimiento ó razón en la constitución y aplicación del conocimiento. Desde este punto de vista, y en este concepto, la Filosofía de Santo Tomás y la de la mayor parte de los filósofos cristianos tiene tanto derecho como la de Kant para apellidarse Filosofía trascendental.

En relación con la idea aquí apuntada y con la clasificación de la facultad de conocer, la crítica completa de ésta abraza tres partes ó secciones, que son: *Estética trascendental*, que no es otra cosa más que la crítica de la sensibilidad; *Lógica trascendental*, que es la crítica del entendimiento, y *Dialéctica trascendental*, ó sea la crítica de la razón, ó, si se quiere, de la inteligencia en cuanto razón.

El problema fundamental de la Filosofía crítica consiste en reconocer y fijar las condiciones de la posibilidad del conocimiento. Pero este poblema fundamental presupone el planteamiento y solución de otro problema preliminar, que se refiere á la naturaleza misma del conocimiento. En otros términos: la Filosofía crítica debe plantear y resolver los dos siguientes problemas: problema primero y preliminar: ¿en qué consiste y cómo se forma el conocimiento humano? Segundo problema, que es el verdadero problema crítico: ¿cuáles son las condiciones de la posibilidad del conocimiento?

Para resolver el primer problema, Kant dice: El conocimiento humano considerado en general, consta y resulta de sensaciones ó intuiciones sensibles, que son su *materia*, y de conceptos é ideas, que son como la *forma* del conocimiento, siendo á la vez el fundamento

y razón suficiente de la universalidad y necesidad que constituyen el conocimiento humano como científico ó como ciencia.

Las sensaciones, conceptos é ideas, no constituyen ciencia ó conocimiento científico mientras que no se formulen en juicios, porque el juicio es la función capital del entendimiento, el cual, en realidad, puede definirse la facultad de juzgar (1). Estos juicios pueden ser analíticos ó sintéticos. Llámase *analítico* aquel en que el predicado se halla incluído esencialmente en la idea del sujeto, como cuando se dice: los cuerpos son extensos: el predicado *extensos* no hace más que explicar *(jugements explicatifs)*, ó manifestar lo que estaba en el sujeto, sin añadirle nada. Cuando se dice, por el contrario, la tierra es un planeta, este hombre es sabio, cada una de estas proposiciones expresa un juicio *sintético*, porque los predicados *planeta* y *sabio* añaden al sujeto algo que no estaba contenido en su idea, y por consiguiente son juicios que extienden *(jugements extensifs)* la noción anterior del sujeto (2).

Ahora bien, añade Kant: entre estos juicios sintéticos, hay algunos en los cuales la extensión del cono-

(1) «Nous pouvons reduire à des jugements toutes les operations de l'entendement, de sorte qu'il est permis de le représenter en général comme une faculté de juger.» *Crit. de la raison pure*, log. trascend., l. 1.º, sec. 1.ª

(2) «Quelle que soit, escribe Kant, l'origine ou la forme logique des jugements, ils présentent une différence, quant à la matière, suivant qu'ils sont ou purement *explicatifs* et n'ajoutent rien au contenu de la connaissance, ou qu'ils sont *extensifs* et étendent la connaissance donnée: les premiers peuvent s'appeler des jugements *analytiques*, les seconds des jugements *synthetiques.*» *Prolegom. à toute metaphys. fut.*, introd., § 2.º

cimiento que representa, ó sea la adición del predicado al sujeto, tiene por base la experiencia, al paso que en otros esta adición se verifica *a priori* y con independencia de los sentidos y de la experiencia. Cuando digo: algunos cuerpos son pesados, hay aquí un juicio sintético *a posteriori* ó *empírico*, porque su verdad y la relación del predicado con el sujeto radican y nacen de la experiencia, y no del concepto ó noción del sujeto; pero cuando digo: $7+5=12$, ó cuando digo: lo que sucede debe tener una causa *(ce qui arrive doit avoir une cause)*, hay aquí un juicio sintético *a priori*; juicio *sintético*, porque el predicado no está contenido en la idea del sujeto; juicio *a priori*, porque la conveniencia ó unión del predicado con el sujeto en los ejemplos puestos y otros análogos, no tiene por base la experiencia ni procede de ella, en atención á que la experiencia, como hecho contingente y particular, no puede fundar ni producir la universalidad y necesidad que acompaña á esta clase de juicios.

Resumiendo y aplicando ahora la doctrina expuesta al problema preliminar, el conocimiento humano abraza un elemento sensible y empírico, y un elemento racional y apriorístico, y resulta de la combinación conveniente de estos dos elementos que constituyen su materia y su forma; la facultad de conocer se resume y concentra en su acto capital, que es el juicio; los juicios son, ó *analíticos*, ó *sintéticos a posteriori*, ó *sintéticos a priori*: el conocimiento humano, en cuanto conocimiento científico, no puede consistir en juicios analíticos, porque éstos nada nuevo enseñan, y no hacen más que descomponer y separar lo que ya sabíamos; tampoco puede consistir en juicios sintéticos *a*

posteriori, porque no poseen los caracteres de necesidad y de universalidad, sin los cuales no hay ciencia propiamente dicha: luego el conocimiento científico consiste y se halla representado por los juicios sintéticos *a priori*. Tal es la respuesta de Kant al primer problema, ó sea al problema preliminar del criticismo.

Dada esta solución al problema preliminar, la solución del problema crítico-fundamental, que se refiere, como se ha dicho, á las condiciones de la posibilidad del conocimiento, se reduce para Kant á investigar y fijar en qué condiciones y con qué condiciones son posibles los juicios sintéticos *a priori*. Este examen precisamente es lo que constituye el fondo y el ser del criticismo kantiano, y la solución de este problema forma el contenido de las tres partes ó secciones que integran su *Crítica de la razón pura*, el mismo que vamos á resumir con la posible brevedad.

§ 95.

ESTÉTICA TRASCENDENTAL.

Aunque la función propia y general de la sensibilidad, considerada como facultad de conocimiento, es suministrar la materia de éste, no entraña sólo las sensaciones como percepción de impresiones (receptividad) externas, sino que encierra también una fuerza interna y activa. En otros términos: las intuiciones sensibles, además y al lado del elemento empírico y *a posteriori*, incluyen un elemento *a priori*, producto espontáneo é interno del espíritu.

Este elemento, contenido en el fondo mismo del alma, y que por esta razón se denomina *a priori*, se halla representado por el *espacio*, forma y condición general de las sensaciones externas, y por el *tiempo*, forma y condición general de la experiencia interna; de manera que el espacio y el tiempo deben concebirse como intuiciones primitivas y anteriores á toda experiencia y á todo ejercicio de la sensibilidad. El espacio y el tiempo no son *objetos* percibidos ó conocidos por la sensibilidad, sino condiciones previas del ejercicio de ésta y formas generales de sus representaciones sensibles. Aunque el vulgo se imagina que percibe el espacio y el tiempo como cosas reales y externas, lo que percibe realmente son las cosas *en* el espacio y *en* el tiempo: éste y aquél son *modos* de percibir las cosas, no son *objetos* percibidos.

Una de las razones que alega Kant para probar que el espacio y el tiempo son intuiciones *a priori* y formas subjetivas anteriores á la sensibilidad é independientes de ella, es que, aunque podemos prescindir con el pensamiento de las cosas contenidas en el espacio y el tiempo, no podemos prescindir ó hacer abstracción del espacio y del tiempo mismo, lo cual prueba, dice Kant, que estas intuiciones puras son internas é innatas en la razón, y que forman parte de la facultad de conocer. Como se ve, Kant confunde aquí la imaginación con el pensamiento, y á pesar de su gran penetración, no alcanzó á discernir entre la abstracción que corresponde á la imaginación y la que corresponde al pensamiento puro.

La idealidad, ó, mejor dicho, la subjetividad y naturaleza apriorística del espacio y del tiempo, tesis

capital y centro de la estética trascendental kantiana, conduce lógicamente á la subjetividad del conocimiento sensible. Lo que percibimos por medio de la sensibilidad no son los objetos reales, no son las cosas en sí, no es la realidad nouménica, sino las cosas en cuanto *aparecen* en las formas internas del espacio y del tiempo; las cosas en cuanto modificadas, revestidas y representadas á través de un doble cristal de color, que forma parte de la sensibilidad misma como facultad de conocer.

Según se ve, la estética trascendental de Kant sienta las bases de la tesis idealista, la cual recibe completo desarrollo y como la sanción última en la crítica del entendimiento y de la razón, ó sea en la

§ 96.

LÓGICA TRASCENDENTAL DE KANT.

La inteligencia como facultad del conocimiento distinta y superior á la sensibilidad, abraza el entendimiento *(Verstand)* ó la facultad de juzgar, y la razón propiamente dicha *(Vernunft)*, ó sea la facultad de referir y agrupar los juicios á ciertas ideas universales. La crítica de la razón ó inteligencia humana, en el primer concepto, constituye la *Analítica trascendental*, al paso que la crítica de la razón propiamente dicha, ó como facultad de las ideas, constituye la *Dialéctica trascendental*.

Según el filósofo de Kœnisberg, las intuiciones ó representaciones sensibles, condicionadas y subjetivadas ya de antemano por las intuiciones *a priori* del espacio y del tiempo, al pasar á la esfera intelectual, entrando en el dominio del entendimiento puro, reciben en éste y de éste ciertos moldes ó formas preexistentes, en las cuales y bajo las cuales se agrupan y ordenan aquellas representaciones, resultando de esta unión los *conceptos puros* ó nociones de las cosas. Estas formas *a priori* ó nociones típicas del juicio, constituyen y representan las *categorías*. El número y clasificación de éstas se halla en relación con el número y clasificación de los juicios posibles, porque, en realidad, las categorías no son otra cosa más que los predicados posibles de una cosa.

Los juicios acerca de una cosa pueden versar acerca de su cualidad, de su cantidad, de su modo de ser, de sus relaciones con otras cosas. De aquí las cuatro categorías fundamentales, *cantidad*, *cualidad*, *relación*, *modalidad*, cada una de las cuales contiene bajo sí otras tres, que son *unidad*, *multitud* y *totalidad* con respecto á la cantidad; *realidad*, *negación*, *limitación*, respecto de la cualidad; *substancialidad-inherencia*, *causalidad-dependencia* y *concurrencia* ó simultaneidad, respecto de la relación; *posibilidad-imposibilidad*, *ser-no ser*, *necesidad-contingencia*, respecto de la modalidad.

Estas doce categorías son condiciones necesarias del pensamiento en toda experiencia posible, es decir, que las intuiciones ó representaciones sensibles, los datos y fenómenos suministrados por la experiencia, no pueden servir de materia para los juicios que for-

mamos de las cosas, sino á condición de ser transformados en conceptos por medio de la aplicación de estas categorías innatas ó formas *a priori*, que salen del fondo mismo de nuestro espíritu y que constituyen una parte de nuestra razón como facultad de juzgar. En resumen: las categorías, y por consiguiente los predicados de nuestros juicios, aun hablando de aquellos que se refieren á cosas sensibles, carecen de realidad objetiva, toda vez que esas categorías no vienen á nosotros del mundo externo, ni siquiera vienen de las representaciones sensibles, sino que nacen, ó, mejor dicho, preexisten en nosotros, y no son más que *leyes a priori*, leyes necesarias de nuestros juicios y como moldes internos para clasificar y colocar las intuiciones ó representaciones de la sensibilidad. Así, pues, todos aquellos juicios en que entran dichas categorías como elementos ó predicados de los mismos, nada nos enseñan ni pueden enseñar acerca de la existencia y realidad objetiva de la *cosa en sí*, de la cosa ó *etwas* nouménico, representado y significado por la categoría, sino á lo más, acerca de la misma como fenómeno *(Erscheinung)*, á causa de la representación sensible á que se aplica la categoría.

Los antiguos escolásticos decían que la verdad lógica ó del juicio es la conformidad del entendimiento con la cosa real, y, por consiguiente, la realidad objetiva era concebida como la norma y la ley del juicio como acto del entendimiento: en la teoría de Kant, la norma y la ley del juicio es el entendimiento, el cual, lejos de ser regulado y de subordinarse en sus juicios á la realidad objetiva ó naturaleza real de las cosas, le impone, por el contrario, sus propias leyes: *je dise.... que l'en-*

tendement ne tire pas ses lois (a priori) *de la nature, mais qu'il les lui impose* (1).

§ 97.

DIALÉCTICA TRASCENDENTAL Ó CRÍTICA DE LA RAZÓN, SEGÚN KANT.

Después de afirmar que la cantidad, la substancia, el accidente, la causalidad, etc., que atribuímos á las cosas, no existen, al menos para nosotros, en sí mismas ó *a parte rei,* y sí sólo en nuestro entendimiento, Kant intenta probar que lo mismo sucede con respecto á las concepciones propias y peculiares de la razón, á las cuales da el nombre de *ideas*, para distinguirlas de las *categorías*, que corresponden á la razón como facultad del juicio.

Así como las categorías son las formas á que se subordinan, los moldes en que se agrupan y coordinan las representaciones sensibles, así también las ideas son como ciertos moldes más elevados, ciertas formas más puras en que se agrupan y coordinan las categorías ó nociones que constituyen los juicios. Juntando y aplicando á los actos internos las categorías de substancia y de causa, resulta la idea de *alma;* reuniendo y aplicando á los fenómenos externos las categorías de ser, substancia, totalidad, causa, unidad, resulta la idea de *Dios;* de manera que las ideas y la

(1) «Les catégories, escribe en otra parte, constituent des concepts qui prescrivent des lois *a priori* aux phénomènes, et par eux à la nature.»

razón á la cual deben su origen, son cosas esencialmente sintéticas, al paso que las categorías son formas simples de suyo, aunque pueden apellidarse sintéticas con respecto á las intuiciones sensibles que les sirven de materia.

Estas síntesis *a priori* de la razón, ó sea las ideas de la razón pura, son formas vacías de realidad objetiva, lo mismo que las categorías, y con mayor razón aún que las categorías; porque éstas, al menos, se refieren á la experiencia y descansan inmediatamente, por decirlo así, en las representaciones é intuiciones de la sensibilidad, mientras que Dios, el alma, el universo, etc., como ideas absolutas de la razón pura, son independientes de la experiencia, y no reciben contenido alguno de la sensibilidad. Por esta razón las *ideas*, en cuanto distintas y superiores á las categorías y puestas fuera de toda experiencia, constituyen el mundo inteligible, pero puramente subjetivo; porque no sabemos ni podemos saber nada acerca de la realidad objetiva de semejantes ideas, ó sea acerca de la existencia real de los seres puramente inteligibles por ellas representados *(nous ne savons absolument rien de positif de ces êtres intelligibles purs, nous n'en pouvons rien savoir)*, tanto más, cuanto que no dicen relación á la experiencia, ni son seres sensibles, lo cual bastaría para quitar todo valor real y subjetivo á semejantes ideas: *aussitôt qu'on en sort* (de l'expérience possible), *ces notions n'ont plus le moindre valeur.*

Téngase presente, sin embargo, que cuando decimos que las ideas de la razón pura son independientes de la experiencia, y no reciben contenido alguno de la sensibilidad, debe entenderse esto en el sentido de que

sólo presuponen la experiencia y las intuiciones sensibles de una manera remota é indirecta, y no de una manera inmediata, como las categorías ó conceptos del entendimiento, los cuales, aunque considerados en sí mismos y en su origen, son apriorísticos, se refieren y aplican á las intuiciones sensibles de una manera inmediata; y en este sentido, el entendimiento puede apellidarse empírico en contraposición á la razón pura, la cual, por su propia naturaleza, en virtud de su propia organización, tiende espontáneamente á la totalidad, ó sea á sistematizar y encerrar la pluralidad de los seres en la unidad. De aquí las ideas de *alma*, *universo*, *Dios*, ideas fundamentales de la razón pura, en las cuales vienen á concentrarse y unificarse las sensaciones, todas las intuiciones sensibles, las categorías del entendimiento, no porque estas cosas constituyan el contenido de las ideas de la razón pura, sino porque estas ideas presuponen naturalmente el ejercicio y funciones de la sensibilidad y del entendimiento. Por lo demás, estas tres ideas fundamentales, no solamente son apriorísticas, sino que son la expresión de la tendencia innata de las facultades intelectuales á la unidad y á la universalidad. Con lo cual dicho se está que son formas meramente subjetivas, y que no hay derecho alguno para atribuirles existencia ó realidad objetiva. Y el autor de la *Crítica de la razón pura* es lógico al negar objetividad real á las ideas de la razón pura, toda vez que la había negado de antemano á las categorías del entendimiento, las cuales se hallan más cerca de la experiencia y de las intuiciones sensibles.

Resulta de lo expuesto en los cuatro párrafos anteriores que el fondo substancial de la *Crítica de la razón*

pura, como concepción filosófica y relativamente original, puede resumirse en las siguientes conclusiones:

1.ª En el hombre deben admitirse tres facultades, fuerzas ó modos de conocer: la sensibilidad, el entendimiento, la razón.

2.ª La sensibilidad comprende ó abraza las sensaciones como elemento *a posteriori* del conocimiento sensible, y las formas del espacio y del tiempo como elementos *a priori* del mismo.

3.ª La asociación de estos dos elementos, ó, digamos mejor, la coordinación de las sensaciones y su reducción á unidad por medio del espacio y del tiempo como formas generales y *a priori* de la sensibilidad, constituyen las intuiciones sensibles por medio de las cuales conocemos los fenómenos externos é internos.

4.ª Lo que son el espacio y el tiempo para la sensibilidad, son las categorías ó conceptos para el entendimiento, es decir, formas *a priori*, independientes de la experiencia, y cuya naturaleza y clasificación trae su origen y tiene su razón de ser en las formas del juicio como acto propio del entendimiento.

5.ª Por medio del conocimiento sensible conocemos las cosas según aparecen (fenómenos), pero no según son en sí mismas.

6.ª El conocimiento racional, ora pertenezca al entendimiento por medio de las categorías, ora pertenezca á la razón por medio de las ideas puras, nada nos dice acerca de la realidad objetiva de las cosas representadas en las categorías é ideas, ó sea acerca de la *cosa en sí*, la cual viene á ser para nosotros una *X* desconocida, un objeto colocado fuera de la esfera de la cognoscibilidad humana. Porque

7.ª El dominio de nuestro conocimiento es únicamente la experiencia posible, y esta sólo nos da el conocimiento de los fenómenos de las cosas en sí, pero no el conocimiento de éstas, ó sea de los noumenos.

8.ª Finalmente, para el hombre no hay más verdad que la que radica y se refiere á la experiencia, porque «todo conocimiento de las cosas, concluye el filósofo de Kœnisberg (1), por medio de simples nociones intelectuales ó de la razón pura, no es más que simple apariencia, y la verdad no existe más que en la experiencia».

§ 98.

RESULTADOS Y APLICACIONES DE LA FILOSOFÍA TEORÉTICA DE KANT.

Vese, por lo dicho en el párrafo anterior, que el resultado final y concreto de la *Crítica de la razon pura* es una tesis escéptico-idealista, tesis que aparece iniciada y delineada en la primera parte de la *Crítica* ó sea en la *Estética trascendental*, y que se desarrolla completa y sistemática en la *Lógica trascendental* (analítica trascendental, dialéctica trascendental), á la vez que en la *Crítica del juicio* y en los *Prolegómenos á la metafísica.* Por lo demás, si pudiera caber alguna duda sobre el sentido idealista y escéptico que palpita en el fondo del criticismo kantiano, bastaría, para disiparla, fijar la atención en las explicaciones concretas y lógicas del mismo.

(1) *Prolégomènes à toute metaphysique future*. trad. de Tissot, pág. 194.

En efecto: el autor de la *Crítica de la razón pura*, después de afirmar que no es dado á esta razón conocer la existencia y naturaleza real de las cosas, y sí sólo sus fenómenos, ó, mejor dicho, la aplicación á éstos de determinadas categorías é ideas *a priori* preexistentes en el sujeto; después de afirmar que nuestros juicios y raciocinios son en definitiva combinaciones más ó menos lógicas y ordenadas, pero internas y puramente subjetivas de nociones é ideas, cuyo objeto y materia no son las cosas externas, sino sus fenómenos internos, y aun éstos transformados mediante las formas *a priori* de espacio y tiempo; después de sentar, en fin, como tesis general, la incompetencia absoluta y radical de la razón humana para conocer la naturaleza, atributos y hasta la existencia de las cosas suprasensibles ó colocadas fuera de la experiencia posible, Kant pretende corroborar su teoría, aplicándola á los tres grandes objetos ó ideas de la razón pura, Dios, el alma humana y el mundo.

Para el filósofo del criticismo, las demostraciones y pruebas de la antigua metafísica, referentes á la existencia y naturaleza de Dios, del alma y del mundo, son ilegítimas, y se resuelven en un conjunto de paralogismos y antinomias. Kant, después de rechazar el valor y la legitimidad de la prueba *ontológica*, fundándose en la misma razón en que se fundaba Santo Tomás, ó sea en la confusión que entraña del orden ideal con el orden real, considera igualmente como ilegítima y de ningun valor la prueba ó demostración *cosmológica*, basada en la contingencia del mundo. Esta contingencia, según Kant, no conduce lógicamente á la existencia de una primera causa necesaria, porque es posible

una serie indefinida de causas y efectos sin llegar nunca á una primera. Por otra parte, puesto que el mundo es un conjunto de cosas contingentes, no exige una causa necesaria. Añádase á esto que, aun en la hipótesis de que se salve el abismo que existe entre lo contingente y lo necesario, de la existencia del mundo podrá inferirse la existencia de una causa necesaria, pero no la existencia de Dios, ó sea de un ser personal distinto del mundo, inteligente y creador libre del universo.

La prueba *físico-teológica* de la existencia de Dios como ser inteligente, libre, trascendente y creador *ex nihilo* del mundo, es también una prueba paralogística y carece de valor. Cierto que, á primera vista, la finalidad, el orden y la armonía que reina en el mundo y sus partes, parece que exigen la existencia de un ser con los atributos indicados; pero no sucede lo mismo cuando, mirando de cerca las cosas, reconoce la razón que de fenómenos sensibles no puede inferirse lógicamente la existencia de una causa suprasensible, cual se supone á Dios, y que de la existencia del orden y armonía de los seres podremos deducir la existencia de un ordenador ó arquitecto del universo, á la manera de Platón, pero no la existencia de un creador *ex nihilo*. Por otra parte, ¿quién nos asegura que el orden, armonía y la finalidad real ó aparente del universo, son la obra de una causa trascendente y no de una fuerza inmanente? ¿Por qué el Cosmos habrá de ser la obra de un obrero extracósmico, y no una realidad eterna, una substancia existente *a se* y necesaria?

Las pruebas en que se apoya la existencia del alma humana, como substancia distinta del cuerpo, lo

mismo que su inmaterialidad é inmortalidad, son igualmente paralogísticas. Cuando digo: la luna es un cuerpo opaco, hay aquí dos sujetos, el sujeto lógico, ó sea el *yo* que afirma el predicado del sujeto, y el sujeto físico, ó sea la luna, á la cual se refiere y conviene el predicado. Cuando la psicología antigua, y especialmente la cartesiana, pretende probar la existencia del alma como substancia y como ser distinto del cuerpo, comete un verdadero paralogismo; porque cuando dice: *yo pienso*, *luego soy* (substancia), confunde el *yo* como sujeto lógico, con el *yo* como sujeto físico, y atribuye á éste lo que sólo se verifica del primero. La afirmación *yo pienso*, es un juicio *a priori*, que precede y acompaña á todo acto del entendimiento como condición *sine qua non* de su ejercicio, á la manera que las intuiciones del espacio y del tiempo son condiciones *sine quibus non* del ejercicio de la sensibilidad; y así como esto no nos da derecho para decir que corresponden á objetos reales, así tampoco el *cogito* nos da derecho para afirmar el *yo* físico y psicológico, ni, por consiguiente, podemos deducir del mismo la substancialidad, la simplicidad, la inmortalidad y demás atributos, que en el caso de serlo, lo son del *yo* como sujeto psicológico-físico, y no del *yo* como sujeto lógico, único que conocemos y que va envuelto en el apotegma: *cogito*, *ergo sum*.

Añádase á lo dicho que, si bien la conciencia manifiesta en nosotros la existencia de sensaciones, de juicios, y, en general, del pensamiento, no nos revela ni prueba que estos actos pertenecen á una substancia distinta del cuerpo, independiente de éste y con atributos diferentes. No contento con esto, Kant hasta ad-

mite la posibilidad de que el sujeto del pensamiento sea el mundo material y externo, el *Etwas* exterior y desconocido que obra sobre los sentidos corporales y del cual proceden las impresiones y representaciones sensibles *(dieses Etwas könte doch wohl zugleich das Subject der Gedanken sein)*, idea que entraña el ser del materialismo contemporáneo, y que se halla muy en armonía con sus pretensiones.

Después de afirmar la impotencia de la razón humana para conocer con certeza y demostrar la existencia, naturaleza y los atributos de Dios y del alma, el fundador del criticismo nos presenta á esa razón sumida en contradicciones, al tratar de conocer y fijar la naturaleza y atributos del universo. De aquí sus cuatro *antinomias* fundamentales acerca del mundo, en relación con las cuatro categorías primitivas kantianas, cantidad, cualidad, relación, modalidad. Indicaremos algunas de ellas, para que sirvan de ejemplo.

a) Primera antinomia.

La razón nos dice, por un lado, que la duración del universo es finita, porque el momento ó instante presente es imposible, si se le supone precedido por una serie infinita, sin contar que en esta última hipótesis habria una duración infinita (la de hoy) menor que otra también infinita, cual sería la de mañana. Por otro lado, la misma razón nos dice que la duración del universo debe ser infinita; porque, de lo contrario, sería preciso concebir con anterioridad al mundo una duración vacía ó sin cosa que dure, lo cual es imposible, y además supone que la nada precedió al mundo, cosa no menos contradictoria é imposible, porque, como decían los antiguos, *ex nihilo nihil.*

Igual antinomia encontramos en el universo considerado en el *espacio*, ó sea por parte de su extensión continua. Por una parte, esta extensión debe ser limitada, porque el universo es un todo compuesto de partes con extensión determinada y finita, y claro es que extensiones determinadas y partes finitas no pueden componer un todo infinito. Por otro lado, la extensión del mundo, ó al menos el espacio que ocupa, debe ser infinito, porque, de lo contrario, habría un espacio vacío, puesto que fuera y al lado del mundo concebimos siempre espacio sin límites.

b) Antinomia segunda.

El universo, considerado por parte de la cualidad, presenta también tesis contradictorias. Los primeros elementos de un todo deben ser simples é indivisibles, porque, de no serlo, no serían los *primeros* elementos: siendo, pues, el universo un todo, debe constar de átomos simples. Pero á esta tesis se opone la divisibilidad infinita de la materia; porque si esta es divisible *in infinitum*, el universo lo es *a fortiori*, y, en todo caso, nunca se podrá llegar á elementos absolutamente simples y verdaderamente primitivos.

c) Antinomia tercera.

La razón nos dice que todos los fenómenos del universo se realizan con sujeción á leyes necesarias y fatales, de manera que el fenómeno A es resultado necesario del fenómeno B, éste del fenómeno ó causa C, etc.

Si se supone infinita la serie de causas necesarias para la producción del fenómeno A, éste no tendría lugar *(infinitum non potest pertransiri)*: luego es preciso llegar en esta serie á una causa primera que no sea de-

terminada ó necesitada por otra, ó, lo que es lo mismo, á una causa *libre*, superior é independiente de la colección de causas necesarias. Pero esta tesis es anulada por la antítesis siguiente: la existencia de una causa libre implica contradicción. Esta causa libre que se supone y admite para explicar la serie de los fenómenos necesarios del universo, debe preexistir á sus efectos, y entraña, por consiguiente, dos momentos, dos estados; el momento A, en que no produce el efecto primero, y el momento B, en que comienza á producir: luego es necesario, ó suponer otra causa que determine la transición del estado A al estado B, ó admitir dos estados sucesivos, sin señalar causa de su existencia y diferencia.

Tanto en estas antinomias como en la cuarta, que se refiere á la categoría de modalidad, el autor de la *Crítica de la razón pura* revela escaso conocimiento de las leyes del raciocinio, y no escasa inexactitud de ideas. No se necesita reflexionar mucho para descubrir que sus famosas antinomias se fundan, en su mayor parte, ya en la confusión del pensamiento puro con las representaciones de la imaginación (antinomia de la cantidad), ya en la amalgama y confusión de las partes físicas con las partes matemáticas, y de la divisibilidad indefinida con la infinita (antinomia de la cualidad), ya finalmente en la inexactitud de ideas acerca de Dios como acto puro, y de sus atributos, y acerca también de la creación como acción libre *ad extra* (antinomias de relación y modalidad) en sus relaciones con el universo, como ser finito y contingente. En realidad, las antinomias de Kant desdicen de la profundidad y penetración de su genio, y sólo se conciben

y explican por el afán de establecer *a posteriori* y corroborar con ejemplos su gran tesis escéptico-idealista.

§ 99.

FILOSOFÍA MORAL DE KANT.

La Filosofía moral de Kant, contenida en la *Crítica de la razón práctica* y en sus *Principios metafísicos de la moral*, representa una especie de reacción contra la tesis crítico-idealista de su Filosofía especulativa. Si el amor de la verdad le indujo á marchar por caminos nuevos, pero extraviados, que le arrastraron á conclusiones esencialmente escépticas, la pasión de la libertad le indujo á emplear toda la sagacidad de su talento para poner á salvo la idea y existencia real de la libertad humana.

Así como el punto de partida de la *Crítica de la razón pura* es la distinción entre el conocimiento sensible y el conocimiento racional, así también puede decirse que la concepción de la *Crítica de la razón práctica* tiene por base general la distinción, si se quiere, la oposición relativa entre las inclinaciones *(Trieb)* naturales y deseos sensibles *(sinliche Begehren)* de un lado, y la ley racional *(Vernunftgesetz)* ó moral de otro. Kant, en efecto, después de decir que fin es «un *objeto*, en virtud de cuya representación el libre albedrío se determina á realizarlo por medio de una acción», añade que el hombre puede proponerse realizar con sus acciones, ó la felicidad sensible (la satisfacción de la gula, lujuria, ambición y de las demás pasiones de la sen-

sibilidad) y material, ó la realización de la ley moral, la cual abraza dos *deberes* fundamentales, de los cuales se derivan los demás, que son el deber de *perfeccionarse á sí mismo* y el deber de *procurar la felicidad de los otros*. Esta realización de la ley moral ó cumplimiento del deber como fin propio de la voluntad humana, es, no solamente superior á los fines particulares de la sensibilidad, ó sea del hombre como ser sensible, sino que está generalmente en oposición con éstos. Si consideramos la ley moral, no como *objeto* ó término y fin de la acción, sino como regla subjetiva y máxima general determinante de la voluntad, en cuanto principio y sujeto de moralidad, puede resolverse en el siguiente principio ó *imperativo categórico:* «Obra de manera que la máxima de tu voluntad pueda servir al propio tiempo como principio de legislación universal» *(Handle so dass die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne)*, principio que, después de todo, equivale á decir: obra en conformidad con el dictamen de la recta razón, y de manera que tu acción pueda servir de norma y ejemplo para los que se encuentran en las mismas circunstancias. Considerado en sí mismo, este imperativo categórico cabe dentro de los límites de la ética cristiana, como caben también las demás afirmaciones de Kant relativas á la moral que quedan expuestas. Pero no sucede lo mismo con algunas otras afirmaciones é ideas, que en gracia de la brevedad vamos á indicar, más bien que á exponer. Aunque no todas, algunas de ellas se resienten del pensamiento racionalista, ó, mejor dicho, naturalista que informa la ética de Kant; pues este filósofo pone especial em-

peño en constituir la moral con absoluta independencia y exclusión de toda idea teológica. He aquí las principales afirmaciones é ideas á que hemos aludido :

a) La conciencia de la ley ética fundamental, expresada en el imperativo categórico, es un hecho primitivo y especial de la razón pura *(einzige Factum der reinen Vernunft)* en cuanto no empírica, ó sea como ser-razón perteneciente al mundo inteligible, y un hecho por medio del cual se manifiesta y afirma como legisladora en el orden práctico.

b) La obligación ó precepto incluído en el imperativo categórico nace de la autonomía ó independencia absoluta de la voluntad, la cual, en tanto se dice autónoma, en cuanto y porque es por sí misma una ley (1), ó sea la ley moral. Cuando la voluntad se determina á obrar en virtud de motivos y fines distintos de la misma, como principio del imperativo categórico, deja de ser autónoma, para convertirse en *heterónoma*, á la cual corresponde el imperativo hipotético, así como á la voluntad autónoma corresponde el imperativo categórico ó absoluto (2), en el cual la voluntad afirma y establece su propia autoridad como legislación suprema *(elle établisse sa propre autorité dictatoriale comme législation suprême)* ó absoluta.

---

(1) «L'autonomie de la volonté est la proprieté par laquelle cette faculté est à elle-même une loi.» *Principes metaphys. de la morale*, pag. 94.

(2) Los ejemplos que aduce Kant para los dos imperativos descubren con bastante claridad su diferencia : «Le premier de ces impératifs (el hipotético) dit par exemple : Je ne dois pas mentir, si je veux conserver mon honneur. Le second dit au contraire : Je ne dois pas mentir, quand même il n'en résulterait pas pour moi le moindre deshonneur.» *Princ. metaphys. de la morale*, pág. 96.

c) La conformidad de la acción libre con la ley constituye su legalidad ; pero el fundamento y la razón suficiente de la moralidad como propiedad de la acción humana, es su conformidad con la ley moral.

d) El imperativo categórico, como expresión de la ley moral que radica en la autonomía de la voluntad, entraña y exige la libertad de ésta como causalidad primitiva é independiente del mundo fenomenal y sensible : el hombre, como persona moral y libre, es fin de sí mismo *(Selbstzwecke)*, y entra á formar parte del mundo inteligible. En resumen : la ley moral lleva consigo la necesidad y existencia de la libertad (postulado de la libertad), y las dos juntas entrañan y exigen á su vez el postulado de la inmortalidad del alma y el postulado de la existencia de Dios. Porque

e) La razón práctica ó conciencia moral, informada y vivificada por el imperativo categórico y por la idea de la libertad, nos dice por un lado que el hombre debe obrar el bien aun cuando esto no le proporcione la felicidad; por otra parte, nos dice igualmente que existe una relación necesaria entre la virtud y la felicidad, ó, lo que es lo mismo, que el hombre virtuoso debe ser dichoso. Durante la vida presente, no solamente no se verifica esta unión de la virtud con la felicidad, sino que generálmente ésta suele ser patrimonio de los malos. Luego es necesario que exista otra vida y un ser supremo para establecer y afirmar el equilibrio de la justicia, frecuentemente violada en la vida presente ; es necesaria la existencia de Dios, como juez supremo, y la inmortalidad del alma, para resolver la antinomia presente entre la virtud y la felicidad.

f) Para comprender y formular la teoría de los de-

beres del hombre para consigo mismo, Kant distingue entre el hombre como ser inteligible dotado de libertad, como *noumeno*, y el hombre fenómeno, el hombre como ser físico-racional (1), para establecer y afirmar que los indicados deberes pertenecen ó son impuestos al segundo por el primero. Esto vale tanto como afirmar que el hombre, considerado como ser libre y como *cosa en sí*, no está sujeto á deberes ú obligaciones, deducción muy conforme, por lo demás, con la autonomía que Kant atribuye á la razón práctica y á la voluntad humana.

g) En conformidad también con esta autonomía de la voluntad, que convierte al hombre en Dios, y como arrepentido de haber afirmado la existencia de éste, siquiera como postulado solamente, el filósofo de Kœnisberg niega para la razón humana pura ó abandonada á sus fuerzas la existencia de deberes del hombre para con Dios: *les rapports moraux de l'homme envers l'homme sont les seules à nous compréhensibles; et pour ce qui regarde le rapport entre Dieu et l'homme, il nous est absolument impossible d'y atteindre.*

Aunque en lo anteriormente expuesto están las líneas generales de la teoría ética de Kant, conviene tener presentes algunas otras ideas y afirmaciones del

(1) «Or l'homme comme *être physique* raisonnable (*homo phoenomenon*) peut, par sa raison, comme cause, être déterminé à l'action dans le monde sensible; et il n'est pas encore ici question d'une obligation. Mais le même homme, considéré quant à sa personnalité, c'est-à-dire comme un être doué de *liberté* interieure (*homo noumenon)*, est un être capable d'obligation particulièrement envers lui-même, si bien que l'homme (considéré sous ce double rapport) peut reconnaître un devoir envers soi-même sans tomber en contradiction.» *Principes metaphys. de la morale*, lib. I, pág. 207.

mismo relacionadas con dicha teoría, si se ha de formar concepto cabal de su Filosofía práctica, la cual no merece, como veremos después, los exagerados elogios de que ha sido y sigue siendo objeto.

Conviene no olvidar, en efecto, que el filósofo de Kœnisberg, después de afirmar «que la autonomía de la voluntad es la propiedad, por razón de la cual esta facultad es para sí misma una ley», enseña que «el hombre no puede conocerse á sí mismo, tal como es, por el conocimiento que le viene del sentido íntimo» *(l'homme ne peut prétendre se connaître lui-même, tel qu'il est, par la connaissance qui lui vient du sens intime)*, toda vez que éste sólo puede suministrarle el fenómeno de su naturaleza.

Cierto es que, impulsado y compelido por las exigencias de su teoría moral, admite la existencia de cosas en sí ó noumenos detrás de los fenómenos; pero aun en este caso se ve precisado á confesar paladinamente que es un conocimiento que no nos dice ni puede decirnos lo que son estas cosas en sí mismas (1), ni en su esencia real; un conocimiento meramente conjetural, y que, más que conocimiento, merece apellidarse hipótesis, é hipótesis inventada para responder á las necesidades de una teoría *a priori.*

La libertad, añade Kant, es una simple idea, cuya

(1) «L'on doit néanmoins accorder et admettre sous les phénomènes, quelqu'autre chose encore qui n'est pas phénomène, savoir les choses en soi, quoique nous ne puissions pas nous disimuler que, comme les choses ne nous peuvent jamais être connues, si ce n'est toujours de la manière dont elles nous affectent, nous ne pouvons pas en approcher de plus près, ni savoir jamais ce qu'elles sont en elles-mêmes.» *Principes metaph. de la morale*, trad. Tissot, pág. 112.

realidad objetiva no puede ser demostrada de manera alguna, que no está comprendida ni puede entrar dentro de los límites de ninguna experiencia posible, y que, por consiguiente, jamás puede ser comprendida ni siquiera percibida *(ni même aperçue)*, de suerte que, en definitiva, la libertad no es más que una idea de la razón, cuya realidad objetiva es problemática y dudosa: *La liberté n'est donc qu'une Idée de la raison, dont la réalité objective est douteuse en soi.*

El autor de la *Crítica de la razón práctica* no se limita á negar toda relación y dependencia entre la moral y la religión, según queda indicado, sino que pretende cortar toda relación real entre los deberes morales, entre los deberes de la moral pura y la idea de Dios como legislador supremo. El sentimiento de la obligación moral, como procedente de Dios y relacionado con la voluntad divina, no es más que una ilusión sin realidad, puesto que la obligación ó deber que concebimos con relación á la Divinidad, á un ser extranjero *(un être étranger)*, ó digamos mejor y con propiedad, con relación á la idea que nos formamos de un ser semejante, no es una obligación objetiva que entrañe el cumplimiento de ciertos deberes respecto de otro ser, ó sea de Dios como ser en sí distinto y superior al hombre, sino que se resuelve en obligación puramente subjetiva (1), sin más objeto y resultado que afianzar

(1) «Nous ne pouvons en effet nous rendre facilement sensible l'obligation (contrainte morale) sans concevoir à cet effet un être *étranger* et sans sa volonté, en un mot, sans nous représenter Dieu. Mais ce devoir, par rapport à la Divinité (proprement par rapport à l'idée que nous nous faisons d'un tel être), est un devoir de l'homme envers lui-même, c'est-à-dire non pas une obligation objective de

y robustecer nuestra propia razón como legisladora única en el orden moral.

Sin contar otros defectos de la ética kantiana, de que hablaremos después al hacer la crítica general de la Filosofía de Kant, bueno será llamar aquí la atención sobre lo que pudiera llamarse el vicio radical de la ética expresada, vicio que por sí sólo bastaría para hacer problemático el fundamento de los desmedidos y constantes elogios de que ha sido y sigue siendo objeto.

Comencemos por observar que para Kant la voluntad buena del hombre, ó sea cuando realiza el bien sin desfallecimientos pertenecientes al mundo sensible, no solamente es buena absolutamente y sin restricción, sino que en ella, y en ella sola, reside *(dans cette bonne volonté seule il faut chercher le bien suprème et absolu)* y debe buscarse el bien supremo y absoluto. Es decir, que la voluntad humana es el ser absoluto, es Dios; conclusión que, por otra parte, está en perfecta consonancia con la doctrina kantiana del hombre-fin en sí mismo.

Pero el vicio más radical, más íntimo, por decirlo así, de la ética de Kant considerada como teoría científica, es la especie de círculo vicioso que su autor comete al establecer y deducir la existencia de la libertad. El hombre es libre, dice Kant, porque la razón práctica, por medio del imperativo categórico, le dice que tiene el *deber* de hacer tal cosa, le *manda* poner tal

rendre certains devoirs à un autre être, mais une obligation purement subjective dans la vue d'affermir le motif moral dans notre propre raison legislative.» *Principes metaph. de la morale*, trad. Tissot, pág. 322.

ó tal acción. Pero, en primer lugar, este mandato no es tal mandato, en el orden moral y en el sentido en que lo admite Kant, si no supone previamente la libertad; porque si ésta no existe realmente, si la libertad es sólo aparente en el mundo nouménico, como el mismo Kant supone que lo es en el mundo fenoménico humano, también será aparente el deber como obligación moral, también será aparente ó estéril é irresponsable el mandato como manifestación de la razón práctica y de la voluntad pura. En suma: la obligación moral inherente al imperativo categórico entraña la cuestión previa de la existencia de la libertad, pero no prueba ni menos certifica ó demuestra esta existencia real de la libertad. ¿Soy libre? ¿Puedo obedecer y no obedecer al imperativo categórico? En caso afirmativo, el *deber* que se me promulga en el imperativo categórico es un deber posible para mí, y tengo la *obligación* de realizarlo. ¿No soy libre? ¿Mi libertad nouménica es sólo aparente como lo es la fenoménica? En este caso, el deber incluído en el imperativo categórico es una idea y no un hecho; es un deber aparente y no un deber real; es un mandato estéril, como lo sería el mandato dirigido á un paralítico para correr: como el mandato de correr presupone la aptitud y fuerzas para ejecutarlo, así el mandato moral del imperativo categórico presupone la libertad como fuerza moral, es decir, como facultad de ejecutarlo ó ejecutar lo contrario. Mientras no se pruebe ó demuestre la realidad objetiva de la libertad, tampoco puede demostrarse la realidad objetiva del deber. Kant viene á decir al hombre: debes hacer tal cosa buena; luego puedes hacerla, y viceversa: puedes cumplir tal ó tal cosa; luego debes cumplirlo, en lo cual va embebido un verdadero

círculo vicioso, una petición de principio, al menos virtual. Las necesidades legítimas de la ciencia y de la lógica exigen que se demuestre la realidad objetiva del deber moral, y la realidad objetiva de la libertad en sí misma y por sí misma, y no como mero postulado del deber, tanto más, cuanto que la libertad es condición previa *sine qua non* de la moralidad *in ordine cognoscendi*, y elemento inseparable y esencial *in ordine essendi*. Más todavía: en el caso de establecer alguna relación de dependencia entre los dos, es más natural y lógico conceder la prioridad á la existencia de libertad; porque es más natural y lógico en tesis general decir: *puedo* hacer tal cosa buena, luego *debo* hacerla; que no el decir: *debo* hacer tal cosa buena, luego *puedo* hacerla.

No es esta la única petición de principio ni la única contradicción que se descubre en la teoría ética de Kant cuando es mirada de cerca y se penetra en su fondo.

Si hay algo inconcuso y repetido en los escritos de Kant, y principalmente en la *Crítica de la razón práctica* y en los *Principios metafísicos de la moral*, es que el deber, el imperativo categórico, como expresión de la ley moral, procede ó emana directamente de la misma razón humana como práctica, ó sea de la buena voluntad que obra con independencia de los deseos, afecciones y pasiones, ó circunstancias del mundo fenoménico ó sensible, en la cual voluntad, según ya hemos visto, Kant coloca *el bien supremo y absoluto*. La ley moral, dice y repite cien veces y en diferentes frases el filósofo de Kœnisberg, es una ley autónoma y coincide con la autonomía misma de la razón. Ahora bien: este carácter autonómico, y, sobre todo, la ra-

zón de bien absoluto que Kant atribuye á la voluntad, lleva consigo la negación de Dios, á no ser que queramos admitir ó atribuir al filósofo alemán la existencia de dos absolutos.

En todo caso, es preciso reconocer que el procedimiento de Kant para establecer y probar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, es un procedimiento esencialmente defectuoso. Porque es sabido que Kant, si admite y afirma la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, es sólo porque y en cuanto se ofrecen á la razón como postulados y condiciones necesarias para la existencia y realización de la ley moral. Oigamos ahora lo que nos dice el mismo Kant en la *Crítica del juicio*: «Si la razón pudiera negar con certeza la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, la ley moral sería una pura *ilusión* de la razón práctica». De aquí resulta:

1.° Que la realidad objetiva de la ley moral no es tan cierta y evidente como supone la teoría kantiana, toda vez que sería una ilusión en la hipótesis de que la no existencia de Dios pudiera demostrarse, y toda vez que se indica que la convicción ó el grado de certeza acerca de la realidad de la ley moral está en relación y armonía con la convicción ó grado de certeza en orden á la existencia real de Dios por medio de la razón pura ó especulativa.

2.° Que la realidad objetiva de la ley moral es incierta y problemática, es decir, que no puede *afirmarse* con certeza y seguridad; porque si es cierto que en la doctrina kantiana la existencia de Dios no puede ser negada con certeza por la razón, no lo es menos que tampoco puede ser *afirmada* con certeza, siendo, como

es, una verdad hasta elemental y vulgar en la Filosofía kantiana, que lo que pertenece al mundo inteligible no puede ser afirmado ni negado con certeza por la razón humana.

Luego Kant no tiene derecho para establecer y afirmar, como cierta y absoluta, la realidad objetiva de la ley moral, puesto que, según sus principios y sus mismas palabras, la existencia real y no ilusoria de esta ley sólo es posible y problemática, como posible es y problemática, pero no cierta para la razón pura, la existencia real ó ilusoria de Dios y de la inmortalidad del alma. Esto sin contar la virtual petición de principio, el círculo vicioso que hay aquí y en la doctrina referente al carácter autonómico de la ley moral en la razón y por la razón humana.

§ 100.

CRÍTICA.

Por más que la Filosofía de Kant haya recibido generalmente la denominación de *Filosofía crítica*, es lo cierto que la parte crítico-teórica es muy diferente de la parte crítico-práctica, y que se trata aquí de una Filosofía que abraza y contiene dos grandes partes, el *criticismo* propiamente dicho de un lado, y de otro lo que pudiéramos llamar el *eticismo*.

La base primera, y, por consiguiente, el vicio radical del criticismo, consiste en la afirmación de los juicios sintéticos *a priori*. Según Kant, en estos juicios, que son los que en rigor constituyen la ciencia, y en los cuales el predicado conviene de una manera nece-

saria y universal al sujeto, sin que esta conveniencia se funde ni en la idea misma del sujeto, ni en la experiencia, no existen realmente, pues los que presenta como tales ($7+5=12$, la línea recta es la más corta entre dos puntos determinados, lo que se efectúa ó comienza á existir tiene alguna causa , etc.), son en realidad juicios analíticos, puesto que el predicado está contenido en el concepto íntegro y verdadero del sujeto. Dicho se está que, arruinada esta base, viene á tierra todo el edificio del criticismo, tanto más, cuanto que la doctrina de Kant acerca de las categorías del entendimiento y las ideas de la razón pura como formas subjetivas, no tiene más fundamento ni más objeto que explicar la naturaleza de estos juicios sintéticos *a priori* y dar razón de su posibilidad, la cual coincide y se identifica con la posibilidad del conocimiento científico.

En esta cuestión de las categorías hay no poco de arbitrario y sistemático. Kant pretende deducir ó aparenta deducir sus categorías de las formas del juicio, y afirma que éstas representan los elementos simples y necesarios de este acto del entendimiento. Pero el autor de la *Crítica de la razón pura* , ¿demuestra acaso la realidad y la legitimidad de esta deducción? De ninguna manera; y á poco que se reflexione, se descubre que el *schema* categórico adolece de graves defectos, y, sobre todo, que en la deducción y ordenación de las categorías, si hay algo racional y científico, hay también mucho artificial, hipotético y gratuito. En este punto estamos conformes con Lange, cuando escribe: «La deducción de un solo principio, procedimiento generalmente muy seductor, se limitaba en el

fondo á construir una figura formada de cinco líneas perpendiculares, cortadas por cuatro líneas horizontales, en la cual se llenaban las doce casillas resultantes; y, sin embargo, es evidente que de los dos juicios de la posibilidad y de la necesidad, por ejemplo, sólo uno de ellos, á lo más, puede ser forma primitiva, de donde nace el otro, gracias al empleo de la negación. Á decir verdad, valía más el procedimiento puramente empírico de Aristóteles, porque á lo menos no conducía á ilusiones tan peligrosas (1)».

Lo que se acaba de indicar acerca del vicio radical que entrañan las categorías de Kant, es igualmente aplicable á lo que él llama ideas puras de la razón. Las cuales no son otra cosa en el fondo que deducciones y aplicaciones artificiosas de las formas del raciocinio. Hay arte y apariencia de ciencia, pero nada más que arte y apariencia de ciencia, cuando por medio de procedimientos sutiles y laboriosos se deduce la idea de alma del raciocinio categórico, la idea de universo del raciocinio hipotético, y la idea de Dios del raciocinio disyuntivo. Estas disquisiciones complejas y artificiosas de Kant acerca del origen y naturaleza de las categorías é ideas, la elaboración sistemática, subjetiva y digamos como *aranearia* de las mismas, no podían menos de arrastrar al filósofo alemán al terreno esencialmente idealista, terreno en el cual debía ser, y fué, sobrepujado por sus sucesores.

Porque ello es incontestable que, una vez colocado en este terreno inseguro; convertidas las categorías del entendimiento, las ideas y hasta las intuiciones puras

(1) *Histoire du Matérialisme*, trad. Pommerol, t. II, pág. 61.

de la sensibilidad (espacio y tiempo) en leyes *a priori*, en meras formas subjetivas, vacías de contenido objetivo-real, era inevitable la tesis escéptico-idealista, que representa la conclusión general y última del criticismo kantiano. Excusado parece añadir que la fase idealista de la tesis kantiana contiene la razón suficiente y dió origen á las construcciones apriorísticas y esencialmente idealistas de Fichte, de Schelling y de Hegel. Que si es cierto que *la razón dicta é impone sus leyes á la naturaleza*, como pretende Kant, Fichte bien pudo decir que el yo es quien pone el no-yo y comunica al mundo la existencia, y Hegel pudo afirmar que todo lo ideal es real.

Por más extraño que parezca á primera vista, y por más que sea muy cierto que la refutación del sensualismo materialista fué uno de los objetos principales que se propuso llevar á cabo el autor de la *Crítica de la razón pura*, es lo cierto que su criticismo puede considerarse como una de las causas principales, ya que no única, del materialismo contemporáneo. Hemos visto que Kant no considera cosa imposible que el mundo externo, el *Etwas* nouménico que afecta y obra sobre nuestros sentidos, sea á la vez el sujeto del pensamiento *(zugleich das Subject der Gedanken sein)*, idea muy en armonía, por no decir idéntica, con la tesis del materialismo contemporáneo. Por otra parte, si las concepciones del entendimiento y de la razón pura no son más que leyes, formas é ideas *a priori*, sin valor real objetivo, el materialismo y el positivismo están en su perfecto derecho cuando pretenden que la experiencia, y sola la experiencia, es la que puede alcanzar la realidad de las cosas; que toda tesis teológica se re-

suelve en una hipótesis ideal, y que las verdades metafísicas equivalen á combinaciones de ideas sin sentido real y sin valor objetivo. Esto sin contar que en el origen y desarrollo del materialismo de nuestros días, tuvo no escasa influencia la necesidad de una reacción contra las exageraciones del idealismo iniciado por Kant y desarrollado por sus sucesores.

La Filosofía crítica de Renan, que se resuelve en teismo ideal, y el cosmismo ateista de Vacherot, proceden también en línea recta del criticismo kantiano. Si Dios, en el terreno de la razón y de la metafísica, es una idea, y nada más que una idea sin valor objetivo, como afirma el autor de la *Crítica de la razón pura*, Renan y Vacherot tienen razón cuando admiten la existencia de un Dios-idea, de un ser perfectísimo ideal, pero no la existencia de un Dios-realidad. En este terreno, Kant va más lejos que Descartes; porque si éste había intentado demostrar que nuestras percepciones, el mundo interno y el conocimiento de las cosas, sólo existen bajo la condición del pensamiento, Kant pretende que los objetos externos, el mundo mismo de la materia y de los sentidos, sólo existen con dependencia, ó, digamos mejor, como fenómenos del yo. Al idealismo subjetivo de Descartes, Kant añade el idealismo objetivo, y por consiguiente su teoría en este punto se resuelve en un idealismo universal.

Las teorías y consecuencias que se derivan de lo que pudiéramos llamar el *eticismo* de Kant, no son menos importantes ni menos desastrosas que las que hemos visto nacer de su criticismo especulativo. Para Kant el valor del cristianismo no es sólo un valor puramente natural, sino que se resume en su idea

moral; los dogmas y hechos contenidos en la sagrada Escritura son meros símbolos de ideas morales y deben someterse á una interpretación *moral*, sin perjuicio de la gramatical y de la histórica, pero siempre en sentido naturalista. No se necesita reflexionar mucho para reconocer que esta teoría kantiana, que subordina el Cristianismo á la moral, ó, mejor dicho, que lo identifica con la moral puramente humana y filosófica, entraña las bases y premisas naturales de la exegesis racionalista de la escuela de Tubinga y de la crítica religiosa de Renan, exegesis y crítica que vienen suprimiendo y arrojando fuera del Cristianismo, unos en pos de otros, todos sus elementos sobrenaturales y divinos.

La teoría de la *moral independiente* tan en boga hoy, es también hija legítima de la doctrina de Kant. Si la voluntad, como potencia autónoma, es la razón suficiente del orden moral, la norma y el origen de todos los deberes morales del hombre; si no hay más religión que la moral; si la conciencia moral, ó sea la esencia de la moralidad, es anterior y superior á la idea de Dios, toda vez que esta conciencia moral, y no la razón ni la religión, es la que nos da el conocimiento de Dios; si estas afirmaciones de Kant son verdaderas y exactas, exacta y verdadera es también la teoría de la moral independiente, sobre todo si se tiene en cuenta que, según Kant, el hombre es fin en sí mismo, es fin último y completo de sus acciones (1), ya sea que

(1) «Or, je dis que l'homme, et en général tout être raisonnable, *existe* comme fin en soi.... que dans toutes ses actions, qu'elles se rapportent à lui-même ou à d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré en *même temps comme fin.*» *Princip. metaph. de la mor.*, pref., pag. 72.

éstas se refieran al mismo, ya sea que se refieran á otros seres dotados de razón.

Decir que el hombre es *fin en sí*, equivale á decir que el hombre es el ser absoluto en su fondo y en su esencia íntima; equivale á decir que el hombre ó, si se quiere, la razón humana, la voluntad humana, la humanidad, en una palabra, es el principio y el centro del orden moral. Y no hay necesidad de advertir que esta moral, que considera á la humanidad como fin en sí, como fin de los otros seres, como fin del universo, coincide y se identifica en el fondo con la moral independiente, con la moral que pretende constituirse con independencia de toda idea religiosa y divina. La teoría moral antropocéntrica de Kant, conduce necesariamente á la conclusión de que la ley universal y autonómica del deber se identifica con la personalidad humana, tomada como fin, conclusión ó afirmación que entraña, no ya sólo lo que se llama moral independiente, sino una moral esencialmente ateológica. La monstruosidad é inconsecuencia de esta doctrina aparecen más evidentes todavía si se tiene en cuenta que para el criticismo no puede existir el hombre-fin en sí, el hombre, principio y objeto del deber; porque para el criticismo el hombre no es más que un conjunto de fenómenos sometidos á categorías puramente formales y apriorísticas.

Si fijamos ahora la atención en la Filosofía de Kant, tomada en conjunto y como concepción sistemática de la ciencia, encontraremos en ella, además de los defectos é incoherencias que hemos indicado de paso al hacer su exposición, dos grandes contradicciones. Refiérese la primera al *Etwas* trascendental, á la *cosa en*

sí, cuya existencia sospecha la razón humana, pero que no puede afirmar ni negar. Kant afirma que esta realidad trascendental es la que determina y produce en nosotros las impresiones y representaciones de la sensibilidad, que sirven de primera materia para el conocimiento humano, el cual se constituye aplicando las categorías internas y apriorísticas á aquellas representaciones. Una de estas categorías, y acaso la más importante en el orden científico, es la de causa (relación), la cual, lo mismo que las demás categorías, en su calidad de forma puramente subjetiva y *a priori* del yo, sólo es aplicable al mundo de fenómenos, pero no al mundo de los noumenos, á la cosa en sí; y sin embargo Kant, incurriendo en flagrante contradicción, supone y afirma que la cosa en sí, la realidad nouménica trascendental, es la *causa* real y efectiva de las sensaciones y representaciones sensibles.

Empero el vicio más radical de la concepción kantiana es y será siempre la contradicción absoluta, es la antinomia esencial é insoluble entre la razón teórica y la razón práctica, entre la metafísica y la moral. Esforzarse en establecer y afirmar la existencia de Dios, la libertad y la inmortalidad del alma sobre la base de la ciencia moral, cosa es por cierto digna de alabanza; pero semejantes esfuerzos son completamente estériles y hasta ridículos, después de haber escrito la *Crítica de la razón pura*. Porque es empresa irrealizable y un contrasentido pretender deducir ciertas verdades metafísicas de la verdad moral, después de haber demostrado la *indemostrabilidad* de aquellas verdades, después de afirmar la impotencia de la razón humana para conocer la verdad metafísica.

Por otra parte, ¿qué es en definitiva la ley moral; qué son los postulados de la razón práctica, sino verdades metafísicas apoyadas en el principio de causalidad? Y si el principio de causalidad es incapaz é impotente para establecer y afirmar la existencia de Dios en la esfera de la razón teórica, ¿por qué ha de ser competente para establecer y afirmar esa existencia en la esfera de la razón práctica? El abismo entre la razón pura y la razón práctica quedará siempre abierto; la antinomia radical entre una y otra permanecerá insoluble, á pesar de todas las sutilezas de la dialéctica y de todos los esfuerzos del ingenio. Á los ojos de una lógica rigurosa, consecuente y de buena fe, es y será siempre incontestable que, una vez arruinada la verdad metafísica, no puede subsistir la verdad moral. Porque la base de la moral es la metafísica, y el mismo Kant lo reconoce implícitamente, pudiendo decirse que se pone en contradicción consigo mismo al escribir sus *Principios metafísicos de la moral.* Establecer que la verdad metafísica se deriva de la verdad moral; afirmar que ésta contiene la razón de aquélla y le sirve de base, y escribir después una obra con el título de *Principios metafísicos de la moral*, es un verdadero contrasentido, una contradicción *in adjecto.*

Dos consecuencias importantes se desprenden de lo dicho:

1.ª Las especulaciones que el filósofo de Kœnisberg emprendió con el designio preferente de poner un dique al sensualismo materialista y de acabar para siempre con el idealismo de Berkeley y con el escepticismo de Hume, dieron por resultado abrir la puerta y legitimar las pretensiones del materialismo por un

lado, y por otro afirmar y consolidar la tesis escéptico-idealista.

2.ª Casi todos los grandes errores de nuestros días, ó deben su origen directo al criticismo de Kant, ó se hallan incubados por su doctrina, á la cual se debe también en gran parte la atmósfera esencialmente racionalista y anticristiana que respiramos; porque la Filosofía de Kant se halla penetrada é informada en todas sus partes por la idea racionalista.

Si hay algo bueno y laudable en los trabajos de Kant, son los esfuerzos que hizo para poner á salvo y conservar las principales verdades del orden moral, bien que semejantes esfuerzos son en realidad estériles, dada su tesis metafísica, de suerte que lo verdaderamente laudable aquí es la intención más bien que la obra misma. No son menos laudables sus esfuerzos para desenvolver é ilustrar el problema crítico, y sus propósitos de poner coto á las pretensiones exageradas del dogmatismo; pero también aquí traspasó los límites legítimos, y si prestó servicio á la ciencia llamando la atención sobre la importancia filosófica de estos problemas, fué mayor el daño que le hizo, merced á sus teorías y conclusiones escépticas é idealistas. Sus antinomias cosmológicas, algunas de las cuales entrañan argumentaciones sofísticas que no haría un mediano estudiante de lógica, indican que su lucha contra el dogmatismo, en ocasiones, tiene más de sistemática que de racional y lógica.

Al lado de este mérito relativo y de las excelencias parciales de la doctrina de Kant que dejamos apuntadas, es preciso reconocer que su Filosofía es una Filosofía esencialmente errónea y perniciosa, toda vez que

se trata aquí de una doctrina cuyos caracteres más fundamentales son el escepticismo y el idealismo en Filosofía, el naturalismo en moral, el racionalismo en todo; y, como consecuencias directas é inmediatas, el panteismo y el materialismo, porque es cosa de suyo manifiesta para los que saben leer en la historia de la Filosofía novísima, que estos dos grandes sistemas de los tiempos modernos son derivaciones directas y legítimas de la teoría y doctrinas de Kant acerca de la *cosa en sí* ó del *Etwas* nouménico, cuya realidad objetiva y trascendente es inaccesible á la razón humana.

En resumen: la concepción filosófica de Kant es una concepción grandiosa y profunda, considerada como revelación del genio y de la fuerza analítica de su autor; pero considerada en sus relaciones con la verdad y la realidad, es una concepción sofística y gratuíta; es una concepción fecunda para el mal y el error, estéril é infecunda para el bien. En el fondo y en la esencia, en los resultados y en la historia, la obra de Kant es una obra de muerte y no una obra de vida. Al rudo golpear de su crítica implacable, desaparecen del mundo real y objetivo la materia y el espíritu, el hombre y Dios. La ciencia queda reducida á un conjunto de intuiciones problemáticas, de categorías y leyes apriorísticas que ningún valor objetivo encierran. La psicología es un tejido de paralogismos; la cosmología y la teodicea encuéntranse sometidas fatalmente á una serie de antinomias insolubles. En una palabra: aparte de los fenómenos sensibles, en cuanto determinaciones subjetivas del espíritu, para el hombre de la ciencia no existe realidad alguna trascendental y metafísica; sólo existe una realidad con-

fusa é indeterminada, mejor dicho, la posibilidad de un *Etwas* nouménico, X incógnita é incapaz de ser jamás conocida por el hombre. Cierto que nuestro filósofo, asustado de su propia obra y sobrecogido de espanto al ver las ruínas en su derredor amontonadas, inventa, por que esta es la palabra, un Dios *sui generis,* con el designio de salvar la moral del universal naufragio. Pero la verdad es que, una vez proclamada la impotencia radical de la razón humana para demostrar la existencia de Dios, este Dios no es ni puede ser otra cosa más que una hipótesis gratuíta, un simple postulado, una afirmación de congruencia. ¿Qué Dios es ese que la razón pura declara imposible, ó al menos indemostrable, y que sin embargo aparece en la escena de repente para que el drama tenga oportuno desenlace? No; el crítico de las antinomias no llegará jamás á resolver, por legítimo y lógico procedimiento, la antinomia radical que existe entre su *Crítica de la razón pura* y su *Crítica de la razón práctica.*

Y esta imposibilidad aparece más de bulto si se tiene presente que la libertad que, en la teoría de Kant, sirve á éste de premisa para establecer la existencia de Dios, no es la libertad como fenómeno de la experiencia individual ó como hecho de conciencia, puesto que, según la doctrina kantiana, el mundo fenomenal, tanto externo como interno, se halla regido por un determinismo absoluto. La libertad, pues, que sirve de base á la razón práctica para postular la existencia de Dios, es la libertad inteligible, superior al espacio y al tiempo, la libertad *posible,* es esa *cosa en sí,* invisible para la razón y para la ciencia; es la libertad que la razón práctica *pone*, ó, mejor dicho, supone en la

realidad nouménica y desconocida que se oculta tras del mundo fenomenal. De aquí resulta que el filósofo alemán se coloca á sí mismo en la imposibilidad de establecer sólidamente, ni siquiera la existencia de la libertad, que sirve de base al postulado de la existencia de Dios. Por una parte, al negar el valor objetivo de los fenómenos de la sensibilidad interna, y al someterlos al determinismo absoluto, según lo hace en la *Crítica de la razón pura*, enerva y aniquila la prueba más convincente de la libertad humana, y hasta pudiera decirse la única que resiste á todos los sofismas, cual es el testimonio de la conciencia. Por otro lado, esa libertad, independiente del espacio y del tiempo, perteneciente al mundo inteligible, privilegio ó propiedad del ser nouménico, cuya naturaleza nos es desconocida, sólo puede descansar en una especie de creencia ó fe instintiva, toda vez que no es ni puede ser conocida por la razón, ni demostrada por la ciencia.

§ 101.

MOVIMIENTO KANTIANO.—IMPUGNADORES DE LA DOCTRIÑA DE KANT.

La Filosofía de Kant puede y debe considerarse como el centro de dos círculos de amplitud ó diámetro muy desigual. Representa el primero, ó sea el de menor diámetro, la influencia inmediata y como personal de sus ideas, influencia que se dejó sentir y se manifestó en las impugnaciones y defensas directas á que dió origen su sistema.

El segundo y grande círculo concéntrico corresponde á la doctrina de Kant considerada como punto de partida y principio general de la Filosofía novísima, como *substratum* y elemento universal de los más importantes sistemas filosóficos que aparecen en escena durante este período histórico de la Filosofía.

Dejando para más adelante ocuparnos en la doctrina de Kant en este último concepto, nos limitaremos por ahora á sus consecuencias inmediatas, reseñando con brevedad los impugnadores de la doctrina kantiana, y después sus partidarios y defensores.

Sin contar á *Selle*, *Tittel* y algunos otros, que impugnaron la doctrina de Kant, sirviéndose al efecto de las ideas de Locke, cuyos partidarios eran, merecen contarse y ser citados como impugnadores de la Filosofía kantiana,

a) *Eberhard* (1739-1809), el cual impugnó el criticismo kantiano por medio de la doctrina leibnitziana, y afirmando, entre otras cosas, que «la Filosofía de Leibnitz contiene también una crítica de la razón, introduciendo un dogmatismo fundado sobre un análisis exacto de la facultad de conocer, de donde se sigue que encierra todo lo que hay de verdadero en la crítica última (la de Kant) de la razón, y aún más, por medio de la extensión fundada del dominio del entendimiento». En 1790, Kant publicó un trabajo especial contestando á las impugnaciones de Eberhard.

b) El historiador de la Filosofía *Tiedemann* (1746-1806) defendió el valor objetivo del conocimiento humano contra las conclusiones del criticismo kantiano, colocándose en un punto de vista análogo al de Eberhard.

c) *Garve*, natural de Breslau (1742 1798), fué uno de los que con mayor solidez refutaron la Filosofía crítica de Kant, y con especialidad la moral contenida en la *Crítica de la razón práctica.*

d) *Herder* (1744-1803), aunque más conocido por sus *Ideas sobre la Filosofía de la historia* que por sus obras filosóficas, escribió algunas en sentido antikantiano, una de las cuales lleva por título: *Metacrítica de la Crítica de la razón pura.*

e) *Haman*, que en sus *Cartas á Jacobi* atacó el criticismo kantiano; *Schwab*, que en su *Comparación del principio kantiano de la moral con el principio leibnitziano-wolfiano* establece la superioridad de la Filosofía de Leibnitz sobre la de Kant, y *Weishaupt*, que escribió, fuera de otras obras, un *Examen de la Crítica de la razón pura*, y también *Dudas sobre la doctrina de Kant con respecto al espacio y el tiempo*, representan tres de los impugnadores más constantes y directos de la Filosofía de Kant, á los cuales puede añadirse

f) *Stattler*, autor del *Anti-Kant*, publicado en 1788, y uno de los adversarios más acérrimos de Kant y de su doctrina.

§ 102.

PARTIDARIOS DE LA FILOSOFÍA DE KANT.

En medio y á pesar de las impugnaciones y ataques dirigidos contra la doctrina de Kant, ésta ganó terreno é hizo rápidos progresos en toda la Alemania, siendo muchos los que salieron á la defensa de Kant y los que se dedicaron á esclarecer y propagar los principios de su doctrina. Entre ellos pueden citarse *Schultz*

(1739-1805), que escribió *Aclaraciones sobre la Crítica de la razón pura del profesor Kant*, sin contar otras obras en el mismo sentido. *Schmid* (1761-1812), autor de un *Bosquejo de la Crítica de la razón pura*, y que contribuyó mucho con sus escritos á popularizar las ideas de Kant; *Snell* y *Born*, el primero de los cuales se dedicó á exponer y facilitar la inteligencia de la doctrina de Kant contenida en la *Crítica del juicio* y en la de la razón práctica, mientras que el segundo se ocupó en traducir al latín las obras principales de Kant, y tuvo parte, en compañía de *Abicht* y de otros kantianos, en la redacción de una revista filosófica consagrada al desarrollo de la Filosofía de Kant.

El famoso poeta *Schiller* (1759-1805) es contado por algunos entre los partidarios y propagadores de la doctrina de Kant. Es cierto, por lo menos, que en alguna época de su vida, se dedicó al estudio de las obras fundamentales de Kant, y que sostuvo polémicas acerca del genuíno sentido de su doctrina.

De todos modos, y sea de esto lo que quiera, más que á Schiller y acaso más que á los nombres arriba citados, el desarrollo y consolidación de la Filosofía de Kant fueron debidos á *Reinhold* (Carlos Leonardo), que no debe confundirse con su hijo Ernesto Reinhold, y á *Krug*.

El primero, natural de Viena (1759-1823), empleó gran parte de su vida literaria en exponer, afirmar y desarrollar la Filosofía de Kant, la cual, en este concepto, debe muchísimo á sus *Cartas sobre la Filosofía de Kant*. Sin embargo, en los últimos años de su vida, acosado por los ataques é impugnaciones de algunos antikantistas, y principalmente por los que contra sus teorías é ideas kantianas dirigió el escéptico Schulze en

su *Aenesidemo* (1), Reinhold abandonó sucesivamente algunas de las teorías é ideas que había tomado de la doctrina ó desarrollado bajo un punto de vista kantiano.

Krug, nacido en Witemberg (1770-1842), es también uno de los más notables representantes de la Filosofía kantiana en su primer período, contribuyendo poderosamente á popularizarla por medio de manuales calcados sobre la concepción del filósofo de Kœnisberg. En algunas materias, y principalmente en las que se refieren á la psicología y á la estética, Krug modifica la doctrina de Kant por medio de ideas más ó menos originales.

Maimon, autor de un *Ensayo sobre la Filosofía trascendental*; el profesor *Beck*, que escribió un *Extracto de las obras críticas del profesor Kant*, con otros muchos que la brevedad no nos permite citar, contribuyeron también á extender y consolidar la doctrina de Kant, por medio de apologías, extractos, manuales, comentarios y hasta por medio de publicaciones periódicas consagradas á este objeto.

§ 103.

FILÓSOFOS ECLÉCTICO-KANTIANOS.

En medio y al lado de los que luchaban con decisión, unos en favor, y en contra otros de la doctrina

(1) Esta obra, arrojada por su autor en medio de las luchas ardientes entre kantistas y antikantistas, lleva también el título siguiente: *De los fundamentos dados á la Filosofía elemental por el profesor Reinhold, y defensa del escepticismo contra las pretensiones de la crítica de la razón.* El escrito de Schulze mereció el honor de ser refutado por varios partidarios de la Filosofía de Kant.

de Kant, aparecieron algunos que, siguiendo una dirección intermedia, se colocaron á igual distancia de los dos partidos combatientes. Adoptaron éstos generalmente, y en mayor ó menor escala, principios, ideas y direcciones de la Filosofía kantiana, pero modificándolos al propio tiempo por medio de ideas relativamente originales, y en ocasiones esforzándose en combinar la doctrina del autor de la *Crítica de la razón pura* con la de otros filósofos antiguos ó modernos. Bardili, Fries y Bouterwek pueden ser considerados como los principales representantes de esta especie de movimiento ecléctico-kantiano.

Bardili, que nació en Blambenern, año 1761, y murió en 1808, es acaso el que más se aparta de Kant, al paso que se acerca mucho á Schelling, de quien puede considerarse como precursor. Aunque el punto de partida y el objeto final de la concepción de Bardili revelan la influencia general de Kant, pero se separa de éste en muchos puntos, y sobre todo al reconocer la cognoscibilidad de la *cosa en-sí* y determinar su naturaleza real. La X desconocida de Kant, el *noumenon* misterioso de éste, es para Bardili el absoluto, cuya unidad primitiva, indiferente é indeterminada de suyo, entraña á la vez la realidad objetiva y subjetiva, la naturaleza y el espíritu. Si por este lado Bardili se acerca á Schelling, acércase también á Hegel, cuando afirma que la lógica y la ontología son una misma cosa; que en el hombre el sentimiento de la vida se hace consciente y se eleva á la personalidad, y que la ley de la naturaleza es también la ley del pensamiento. Bardili es, como se ve por estas indicaciones, el precursor natural de Schelling y Hegel; representa el mo-

mento de transición desde el criticismo kantiano al dogmatismo idealista de sus sucesores.

Bouterwek (1766-1828), durante la primera época de su vida científica, expuso y comentó la Filosofía de Kant; pero después la modificó en algunas de sus partes, y especialmente en la que se refiere á la teoría del conocimiento. Bouterwek enseña que todo pensamiento puramente lógico es mediato é incierto de su naturaleza, y que supone algún pensamiento inmediato y primitivo en contacto con la realidad absoluta, con el principio de toda existencia y de todo pensamiento. De aquí infiere que la verdad propiamente dicha, la verdad metafísica, la verdad que entraña la conformidad del pensamiento con la esencia inteligible de las cosas y su relación con el principio del ser y del conocer, es conocida de una manera inmediata por la razón pura, como facultad de conocimiento superior á la sensibilidad.

Esta teoría de Bouterwek puede considerarse como una reminiscencia, ó, digamos, como desarrollo de la hipótesis de Kant acerca de la posibilidad de una intuición inmediata. En otro concepto, y desde otro punto de vista, entraña como una preformación de la teoría de Schelling en orden á la intuición intelectual.

Fries (1773-1843) siguió la dirección de la Filosofía de Kant, principalmente en su parte práctica, pero atribuyéndole algunos defectos que trata de remediar. Fries reprende en Kant la disposición defectuosa de la lógica y la inconsecuencia de buscar en conceptos morales las pruebas del valor objetivo de las ideas metafísicas. Achácale también, no sin fundamento, confundir la psicología con la metafísica, y no señalar los límites verdaderos entre una y otra.

Fries reconoce y admite con Kant que el tiempo, el espacio y las categorías son formas subjetivas *a priori;* pero admite y afirma que la *cosa en sí*, la realidad objetiva, es primero presentida *(Ahnung)* por la sensibilidad, y percibida finalmente por medio de un acto de fe de la razón pura, teoría en la cual se deja sentir la influencia de Jacobi al lado de la de Kant.

§ 104.

FILOSOFÍA DE JACOBI.

Entre los filósofos que, tomando por punto de partida y adoptando ciertas conclusiones de la doctrina kantiana, la modificaron, sin embargo, profundamente hasta transformarla en un nuevo sistema filosófico, merece especial atención *Jacobi* (Federico Enrique), pensador profundo y original, que nació en Düsseldorf en el año 1743, y que falleció en Munich en Marzo de 1819.

Convencido este filósofo por el criticismo de Kant de que la razón humana es impotente para conocer y demostrar la existencia objetiva de las cosas, y con especialidad la de las esencias puramente inteligibles ó suprasensibles, dedujo de aquí que, aparte y fuera del conocimiento científico, fuera del pensamiento reflejo, debe existir alguna fuerza ó facultad de conocimiento, por medio de la cual entre en posesión de la verdad metafísica y moral. De aquí su teoría psicológico-metafísica, que puede condensarse en los siguientes términos.

La historia de la Filosofía y la experiencia demuestran que la razón humana, si se coloca en el terreno dogmático, viene á parar necesariamente en el panteismo y fatalismo de Spinoza, al paso que si se coloca en el terreno crítico, su resultado es el escepticismo, es la negación del conocimiento objetivo y real del mundo, de Dios y del hombre. Y, sin embargo, la creencia en la realidad del mundo, de Dios y del hombre, existe en este como propiedad inalienable de su naturaleza, revélase en el hombre individual y colectivo como necesidad indeclinable. Luego es preciso que exista en el hombre una fuerza de conocimiento relacionada de una manera íntima y necesaria con semejante creencia, una facultad de conocer que entrañe la percepción inmediata de la verdad suprasensible, y una intuición directa de Dios y de las esencias inteligibles, á la manera que los sentidos entrañan la percepción inmediata de los objetos sensibles. En resumen: por medio de los sentidos, el hombre percibe el mundo material y los objetos sensibles; por medio de la *fe*, ó sea por medio de la *razón*, como facultad de conocimiento distinta y superior al entendimiento puro y á la razón discursiva y refleja del criticismo kantiano, el hombre percibe y conoce con certeza los objetos del mundo inteligible, Dios, la libertad, la inmortalidad del alma, con otros análogos. Los sentidos externos nos dan el conocimiento de las cosas sensibles; la razón, como facultad de *fe* (no de fe positiva y externa, sino de fe interna y espontánea), ó mejor como facultad de lo absoluto é incondicionado, nos da el conocimiento de Dios y de las esencias inteligibles; el pensamiento reflejo, lo que la Filosofía crítica llama entendimiento

puro y razón, no hace más que coordinar las representaciones y conceptos ó nociones subjetivas.

Nuestra alma, el espíritu que determina y constituye la esencia del hombre, es un espíritu que viene directa é inmediatamente de Dios. Y el hombre, al percibir la presencia íntima de este espíritu en la conciencia y por la conciencia, percibe simultáneamente la existencia y presencia de Dios, autor y dador de nuestro espíritu, pudiendo decirse con verdad que la Divinidad está presente al hombre por el corazón, así como la naturaleza ó el mundo sensible está presente al hombre por medio de los sentidos. El corazón es, pues, como el centro de la esfera cognoscitiva; es el foco de la luz con que vemos la verdad, principalmente en los objetos suprasensibles y del orden divino; y esto es tanta verdad, que esta luz, que es brillante y pura en el corazón, se obscurece y anubla cuando de éste pasa al entendimiento puro.

¿Qué debemos inferir de todo lo dicho? Que la Filosofía de Jacobi se resuelve y entraña en el fondo una especie de ontologismo tradicionalista y fideista, que coloca la idea de Dios y las principales verdades del orden moral bajo la salvaguardia de una percepción directa, de una fe instintiva y natural de la razón, considerada como órgano superior del pensamiento. En otros términos: según Jacobi, existe un verdadero conflicto entre el sentimiento y la razón, como facultad de reflexión y de ciencia; el conocimiento de la existencia de Dios y de las verdades morales es debido al sentimiento y no á la razón.

Así, no es extraño, sino muy natural y lógico, que el filósofo de Düsseldorf dijera de sí mismo que era pa-

gano por la razón y cristiano por el sentimiento: *einem Heiden mit dem Verstande, einem Christen mit dem Gemüth.*

Este sistema religioso y sentimentalista de Jacobi tuvo sus adeptos y partidarios más ó menos fieles, tanto entre los teólogos como entre los filósofos. Distinguiéronse entre estos *Köppen*, amigo y discípulo de Jacobi, el consejero *Ancillon*; pero principalmente *Salat*, para quien la revelación interior de las cosas divinas debe tomarse como base de la Filosofía, y *Wagner*, profesor de Würtzburgo, quien propende también á fundar y apoyar la Filosofía sobre la idea religiosa.

El representante más genuíno del espíritu y tendencias de la doctrina de Jacobi en el terreno filosófico es acaso el holandés *Hemsterhuis*, que reconoce en el hombre dos especies de convicción, derivada la una del uso de la razón, y procedente la otra de un sentimiento interno inherente á la naturaleza humana, añadiendo que esta convicción de sentimiento es la *base única* en que se apoya la primera y el camino para llegar á la verdad racional y científica. En conformidad con estas ideas, Hemsterhuis solía decir que un solo suspiro del alma hacia lo futuro ó lo perfecto, constituye una demostración más que geométrica de la existencia de Dios: *est une démonstration plus que géométrique de la nature de la Divinité.*

FIN DEL TOMO TERCERO.

ÍNDICE DEL TOMO TERCERO.

CRISIS ESCOLÁSTICO-MODERNA.

TRANSICIÓN DE LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA Á LA FILOSOFÍA MODERNA.

TERCERA ÉPOCA DE LA FILOSOFÍA.

LA FILOSOFÍA MODERNA.

